# SINN

## EINE PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNG

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT

ZU

TÜBINGEN.

VORGELEGT

VON

HERMANN SCHÖLKOPF

AUS WEILHEIM / TECK

iss. Tübingen
1931.

# SINN

## EINE PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNG

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

EBERHARD-KARLS-UNIVERSITÄT

ZU

TÜBINGEN.

VORGELEGT

VON

HERMANN SCHÖLKOPF
AUS WEILHEIM / TECK

Gedruckt in der Buchdruckerei G. Hauser, Metzingen (Württ.)

*25358.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Haering

Dekan: Professor Dr. Mewaldt

Tag der mündlichen Prüfung:
21. Februar 1931.

# EINLEITUNG

„Sinn" ist neben Ausdrücken, wie „Struktur", „Wert", „Bedeutung" ein Lieblingswort der philosophischen und psychologischen Literatur unserer Tage. Alle Rätsel, die das Sein in der Welt dem forschenden Menschengeiste aufgibt, scheinen in der Sinnfrage zu gipfeln, und von ihrer Lösung scheint die von tausend andern Problemen abzuhängen.

Wenn wir von der Vermögenspsychologie des 17. und 18. Jahrhunderts, und von dem bescheidenen Dasein, das der Ausdruck im Anschluß daran bis in die neueste Zeit herein in philosophischen und psychologischen Werken fristete, absehen, so müssen wir das Wort „Sinn" als einen erst in der jüngsten Zeit eingeführten philosophischen Terminus ansprechen.

Die Einführung des Ausdrucks „Sinn" in die philosophische Terminologie erfolgte u. E. von zwei Seiten her. Auf der einen Seite durch die grundlegenden Forschungen E. Husserls auf erkenntnistheoretisch-logischem Gebiet. (Etwas früher schon erscheint „Sinn" als Terminus in den Arbeiten Gottlob Freges). Das „Sinn" Genannte auf diesem Gebiet dagegen war nie fremd. Das Sinnproblem auf erkenntnistheoretisch-logischem Gebiet hielt die philosophische Welt der Scholastik in Atem und taucht schon auf bei Plato und Aristoteles. (Vgl. hierüber z. B. H. Gomperz, Weltanschauungslehre, 2. Bd.: Noologie, 1. Hälfte: Einleitung in die Semasiologie S. 79 ff.).

Auf der andern Seite trug zur Einführung von „Sinn" als philosophischem Terminus bei eine Richtung der Philosophie, die man meist als „Lebensphilosophie" (heute vielleicht besser als „Kulturphilosophie") bezeichnet, und die gerade von Husserl noch vor nicht zwei Jahrzehnten als unexakt bekämpft wurde (vgl. E. Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos I, Heft 3, S. 289 ff.). Sie wird in der neueren Zeit vertreten von Nietzsche und vor allem von Dilthey und seinen Schülern. Der Sache nach fußt der von der Lebens- und Kulturphilosophie eingeführte Sinnbegriff u. E. auf Forschungen der deutschen Idealisten, vor allem Hegels und weist zurück auf Lehren des Neuhumanismus.

Gerade Husserl hat gezeigt, daß es nicht Sache der Philosophie sein kann, einen neu auftauchenden Terminus einfach zu übernehmen. Es ist kein Beweis für die Lebensnähe der Philosophie, wenn in philosophischen Erörterungen die eben zu der Zeit modernen Schlagwörter möglichst häufig verwendet wer-

den, gerade als ob man glaubte, der Sinn eines Worts werde dadurch klar, daß sein Gebrauch „selbstverständlich" wird. Ebensowenig kann es aber auch Aufgabe der Philosophie sein, ihre Ueberzeitlichkeit dadurch darzutun, daß sie neue Termini einfach ablehnt. Aufgabe der Philosophie ist es vielmehr, zunächst zu dem in einem Wort ausdrücklich Verwahrten vorzudringen und über dieses Klarheit zu schaffen.

Damit ist die Aufgabe, zu deren Lösung die vorliegende Untersuchung etwas beitragen möchte, bereits umrissen. Wir könnten sie etwa so formulieren: Was immer meinen wir, wenn wir von „Sinn", „sinnvoll", „sinnlos" usw. reden? — oder: Welche Sache, besser, welches Phänomen kommt in dem Ausdruck „Sinn" zu Wort? — paradox: Was ist der Sinn von „Sinn"?

Was wir demnach wollen, ist eine „Definition" von Sinn. Wobei wir aber unter „Definition" nicht unbedingt verstanden wissen wollen eine solche im Sinne der Schullogik, d. h. nach dem Schema: genus proximum und differentia specifica. Denn es könnte ja sein, daß das von uns zu Definierende sich diesem Schema gar nicht fügt, weil es ein „Urphänomen" (Scheler), ein schlechthin „Einfaches" (Rehmke) ist, d. h. aber etwas, zu dem es ein genus proximum überhaupt nicht mehr geben kann. Wir wollen definieren allein in dem Sinne, daß wir versuchen, das „Sinn" genannte Phänomen aufzuzeigen und zu klären, sei es dadurch, daß wir es beschreiben, sei es dadurch, daß wir es gegen andere Phänomene absetzen.

Ein Blick auf die Mannigfaltigkeit der Wendungen, in denen das Wort „Sinn" auftaucht, legt allerdings schon von vornherein die Vermutung nahe, daß in dem Lautgebilde „Sinn" verschiedenartige Phänomene ausdrücklich verwahrt werden, anders gesagt, daß dieses Lautgebilde „mehrdeutig" ist. (Wir sagen ausdrücklich „Lautgebilde", denn von mehrdeutigen „Worten" läßt sich nicht sprechen, sofern nicht Wort einfach besagt „Lautung", d. h. sinnlicher, physischer Teil des Worts. Nicht das Wort „Ton" ist mehrdeutig, sondern das Lautgebilde „Ton". Ein Wort kann nicht mehrere Bedeutungen haben, denn zum Wort gehört die Bedeutung als seine „Substanz" (Hans Lipps, Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis, Teil 2 S. 18). Es ist nur möglich, daß eine Mehrheit von Worten hinsichtlich ihrer Lautung gleich sind; wir nennen sie dann aequivok).

Im Hinblick auf diese Möglichkeit müßte unsere Aufgabe dahingehend variiert werden: Es sind die heute durch die vox „Sinn" ausgedrückten Phänomene aufzuzeigen und zu klären; evtl. ist zu versuchen, das eigentliche Phänomen zu fassen, von dem diese verschiedenen Bedeutungen Derivate sind.

Zur Lösung scheint sich eine Mehrheit von Wegen darzubieten. Gerade das eben Gesagte weist augenscheinlich darauf hin, vom Etymon des deutschen Wortes „Sinn" auszugehen.

Grimm (Deutsches Wörterbuch) sagt hierüber, daß die ursprüngliche Bedeutung der Wurzel wahrscheinlich die einer Ortsbewegung war, sie liege unverkennbar vor in den Vertretern des alten Substantivs (got. sinþa = Reise), in dem althochdeutschen sinan: wohin gehen, auf etwas abzielen — erhalten in dem nhd. „Gesinde" und dem Kausativ „senden". Daneben finde sich die Uebertragung auf die geistige Sphäre, so ausschließlich im Lateinischen und Germanischen, bei ags. sinnan (sich worum kümmern, worauf achten) — vgl. auch das tirolische „sinnig" oder „sindle" (sehnlich, verlangend), etwa in „sinnig dreinschauen" — dem neugebildeten „Sinn" scheine sie von vornherein eigen zu sein. (Die ältere Bedeutung „Richtung" lebt vielleicht noch im Nhd. fort in dem Compositum „widersinns"; ebenso u. E. in der Rede „im Sinne des Uhrzeigers" oder „Sinn und Gegensinn" einer Linie, oder „einsinnige und wechselsinnige" Abhängigkeiten und Beziehungen.)

Allein wir halten diesen Weg nicht für gangbar, und ein Blick auf die wissenschaftliche Terminologie bestärkt uns in unserer Ansicht. Man denke z. B. an den Terminus „Metaphysik" oder an die vier oder fünf Bedeutungen von „Kausalität" (vgl. Th. L. Haering, Die Materialisierung des Geistes S. 163 ff.). Wohl ist anzunehmen, daß Bezüge bestehen zwischen dem Sinn eines Worts im modernen Sprachgebrauch und dem Sinn der Urwurzel dieses Worts, aber die vielfach verschlungenen Wege aufzudecken, die von der Urwurzel zu der modernen Bedeutung hinführen, ist eine Aufgabe, die überhaupt erst in Angriff genommen werden kann, wenn man die Phänomene, die heute in der betreffenden Lautung ausdrücklich verwahrt werden, kennt. Findet man in der vorgängig geklärten Bedeutung des Worts im heutigen Sprachgebrauch die Bedeutung der Urwurzel wieder, so ist das eine willkommene Bestätigung, aber die Bedeutung der Urwurzel als Leitfaden für die Klärung eines Terminus zu benutzen, halten wir für unangebracht.

Ebensowenig halten wir es für empfehlenswert, von den Definitionen von „Sinn", die in der modernen philosophischen Literatur zu finden sind, auszugehen, um, etwa das Gemeinsame dieser Definitionen heraushebend, zu einer Bedeutung von Sinn im allgemeinen zu kommen. Auf diese Weise läßt sich die Bedeutung eines Worts überhaupt nicht fassen, und wenn wir die Definitionen von Sinn, wie sie heute in der Philosophie geläufig sind, kritisch prüfen wollten, so wäre es eben wiederum nötig, vorher erfaßt zu haben, was Sinn eigentlich bedeutet; ohne zu wissen, was Sinn ist, welches Phänomen mit dem Lautgebilde Sinn zu Wort kommt, können wir nicht sagen, diese Definition trifft, jene nicht usf.

Der einzige Weg, der uns gangbar erscheint, ist der, von dem heutigen Sprachgebrauch — und zwar möglichst nicht von

dem im Anschluß an irgend eine Definition — auszugehen, das „Sinn"-Genannte exemplarisch in den Blick zu bringen und von hier aus zu versuchen, den Sinn von „Sinn" zu erfassen.

Haben wir uns aber damit nicht in ein Chaos gestürzt? „Er hat keinen Sinn für die Schönheit eines Rembrandt'schen Gemäldes"; „er hat keinen staatlichen Sinn"; „es hat keinen Sinn ihn da und dahin zu schicken"; „er ist ein sinniger Mensch"; „jener ist ein sinnlicher Mensch"; „einem Blinden ein Gemälde zeigen, hat keinen Sinn (ist sinnlos)"; „mit der Eisenbahn zu reisen hat mehr Sinn als zu Fuß zu gehen"; „das ist der Sinn dieser Rede"; „diese Rede ist sinnlos, sinnwidrig"; „es ist widersinnig, die Bäume umzuhauen, wenn man Obst ernten will" usf.. Wo soll man da anfangen? Grimm zählt 24 verschiedene Bedeutungen von „Sinn" auf, keine von ihnen ist genau die, um die heute der Streit der philosophischen Meinungen geht, und zur weiteren Entmutigung führt er noch aus: „Die Bedeutung läßt eine historische Entwicklung nicht erkennen, da die Hauptgebrauchsweisen schon in der althochdeutschen Sprache erkennbar sind und sich unverändert erhalten haben. Nur in den spezielleren Verwendungen sind Aenderungen eingetreten, indem manche jetzt nicht mehr üblich, andere erst in der neueren Zeit entwickelt sind. Auch eine streng logische Gliederung ist nicht durchführbar, da, bei dem Fließen der Grenzlinien und der Unbestimmtheit und Allgemeinheit der Bedeutung, in den meisten Fällen die genauere Nuance oft nicht mit Sicherheit festzustellen ist, nicht selten auch mehrere Bedeutungen zugleich in dem Begriffe des Worts zusammenfließen."

Nicht einmal die heute so scharfe Unterscheidung zwischen „sinnlich", „Sinnlichkeit" (wie etwa in „ein sinnlicher Kerl", oder in „sinnlich" = mit den Sinnen faßbar, und „sinnig", „Sinn" in der Bedeutung von „Vernunft", „Geist", d. h. gerade des Unsinnlichen, Uebersinnlichen — läßt sich in der Geschichte der deutschen Sprache sehr weit zurückverfolgen. Noch im 18. Jahrhundert heißt „sinnlich" auch soviel wie „sinnvoll, sinnreich, sinnig, geistig"; man vergleiche etwa Wernicke's: „Ein gemeiner Leser hält sich an die eigentliche Worte, ein sinnlicher aber siehet in dem ersten Augenblick soweit als der Verfasser". Erst später erfolgte also die Scheidung zwischen den Ausdrücken „sinnlich" und „verständig", zwischen „Sinnlichkeit" und „Verstand". In der älteren Sprache bedeutet „Sinnlichkeit" zum Teil geradezu soviel wie „Verstand", „Klugheit", oder auch „Sinn", „Streben", „Verlangen nach", „Empfänglichkeit für etwas". („Mir ist sinnlich" heißt im Mhd. und älteren Nhd. „ich bin gesonnen", „. . . . willens", „ich beabsichtige").

Einen Leitfaden für die Untersuchung haben wir demgegenüber darin, daß wir nicht sämtliche sich heute um die Lautung „Sinn" gruppierenden Phänomene zu klären uns zur Aufgabe

setzen, sondern nur die für die heutige Philosophie bedeutsamen. Diese nun scheinen uns aufzuleuchten in Wendungen wie: Hat das Leben einen Sinn? Wofür hat der Hammer Sinn? Die Blätter haben Sinn für die Pflanze; sie haben Sinn für das Assimilieren; dieser Mensch hat Sinn für philosophische Probleme. Dann auch in Reden wie: Jener Satz hat einen Sinn; hätte er keinen Sinn, wie etwa die (sinnlose) Häufung von sinnlosen Lautgruppen: „Enzele, Zenzele, Zizele, Zä, Aichele, Baichele, Knall", so wäre er kein Satz. Wobei wir aber dann doch auch wieder sagen, diese letztere Häufung von Lautgruppen habe einen Sinn — die Kinder verwenden sie zum Auszählen beim Spielen. (Ebenso sagen wir ja auch, eine Reihe sinnloser Silben habe Sinn für Gedächtnisexperimente, sinnvolle Wörter dagegen haben wenig Sinn dafür). Während wir auf der andern Seite wieder sagen, der durchaus sinnvolle (Sinn habende) Satz: „Friedrich der Große starb im Jahr 1786", habe keinen Sinn, etwa wenn uns jemand diesen Satz sagt, während wir, mit der Lösung einer geometrischen Aufgabe beschäftigt, nach einem „Satz" suchen. In diesen Wendungen treten uns augenscheinlich wenigstens zwei „Sinn"genannte Phänomene entgegen, sonst wäre es ja offenbar nicht möglich, daß wir etwas Sinnloses als Sinn-habend und umgekehrt etwas Sinnvolles zugleich als sinnlos, keinen Sinn habend, ansprechen könnten. Sätze wie: „Dieses Farblose hat eine Farbe" nennen wir doch ohne weiteres widersinnig. Wenn also die Reden: „Dieses Sinnlose hat einen Sinn", oder „dieses Sinnvolle hat keinen Sinn" nicht widersinnig sein sollen, so muß wohl „Sinn" an Subjektstelle in diesen Sätzen jeweils etwas anderes besagen als „Sinn" an Prädikatsstelle. Wir sagten jedoch eben „augenscheinlich", denn ob es sich hierbei um zwei verschiedene Phänomene handelt, können wir erst am Ende einer Untersuchung über „Sinn" feststellen; es hier am Anfang zu behaupten, wäre ein Vorurteil.

Eine Untersuchung über das in der vox „Sinn" ausdrücklich Verwahrte muß sich demnach zunächst in zwei Hauptteile gliedern. Im ersten dieser Teile — wir verzichten absichtlich auf eine besondere Benennung derselben — wäre das Phänomen „Sinn" zu klären, wie es beispielweise zu Wort kommt in Reden wie: „Welchen Sinn haben die Blätter der Pflanzen?", oder „eine Reihe sinnloser Silben hat Sinn für die Erforschung des Gedächtnisses", oder „ein Blatt Papier hat keinen Sinn für jemand, wenn er einen Nagel in die Wand einschlagen will". Im zweiten Hauptteil gälte es dann das Phänomen „Sinn" zur Klarheit zu bringen, das ausdrücklich wird in Wendungen wie: „Das ist der Sinn dieses Satzes", „aribelagmo ist ein sinnloses Lautgebilde": anders gesagt, der zweite Teil der Gesamtuntersuchung hat sich mit der Klärung von „Sinn" als dem in einer Deixis „Ausgedrückten",

als dem von ihr Besagten, Gemeinten zu befassen[1]) (wobei wir „Ausdruck", „Ausgedrücktes" nach dem oben Gesagten zunächst nicht verstehen etwa im Sinne K. Bühlers oder Hans Freyers (Theorie des objektiven Geistes, bes. S. 16 ff.), sondern im Sinne von Husserls „Logischen Untersuchungen", besonders II/1, erste Untersuchung: Ausdruck und Bedeutung. Doch wollen wir schon an dieser Stelle bemerken, daß in diesem zweiten Hauptteil einer Untersuchung über Sinn das deiktische Problem in seiner ganzen Weite aufgerollt werden muß, d. h. daß im Rahmen dieses Teils sowohl die Frage des Symptoms als auch des Signals und Symbols (Karl Bühler) zu erörtern sein wird.)

Die vorliegende Arbeit ist der Darstellung des ersten Hauptteils der Gesamtuntersuchung über „Sinn" gewidmet.

---

[1]) „Sinn" als Terminus für das in einer Deixis Ausgedrückte (und zwar im Unterschied von „Bedeutung") fanden wir erstmals erwähnt bei Wilhelm Traugott Krug: „... der Sinn ergiebt sich erst aus dem Zusammenhange der Wörter und ist das, was der Redende oder Schreibende eben im Sinn hatte, d.h. dachte oder auch bloß fühlte, als er diese bestimmten Wörter brauchte und sie auf eine bestimmte Weise verknüpfte", (Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte, Leipzig 1827), während es sich in Johann Christian Lossius' „Neues philosophisches allgemeines Real-Lexikon, oder Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften ...." (Erfurt 1803) noch nicht findet.

## SINN: ETWESSEN SINN FÜR.....

Es wird zunächst wesentlich sein, das Phänomen „Sinn", das zu klären Aufgabe der vorliegenden Untersuchung ist, exemplarisch in den Blick zu bringen.

Wir blicken in die Welt, die uns umgibt, sie, wie sie da vor uns steht, betrachtend und benennend. So auf das in der Welt uns Begegnende hinblickend und es durch Benennung ausdrücklich verwahrend, sehen wir etwa Bäume, Häuser, die Straße, sehen Menschen und Tiere und können sie des näheren beschreiben. Aber nie und nirgends begegnet uns in dieser Hinwendung zur Welt etwas, dem wir den Namen „Sinn" geben könnten, wie wir dem vor uns Dastehenden, Wahrnehmbaren, etwa Namen geben wie: Eisen, Löwe, Katze, Pferd, Erde. Sinn ist also kein Name wie „Eisen", oder „Erde". Ja, wird man sagen, Eisen ist Etwas, ebenso Erde, oder Pferd; Sinn dagegen hat etwas, Sinn ist immer Sinn v o n e t w a s. Sinn ist kein Gegenstand, der mir in der Welt begegnen könnte, wie mir, wenn ich die Sinne öffne, Gegenstände begegnen.

Und doch muß auch die vox „Sinn" Etwas nennen, andernfalls wäre „Sinn" ja gar kein Wort. Wir fragen doch: Was ist der Sinn des Lebens? Hat das Leben einen Sinn? oder: Was für einen (welchen) Sinn hat dieser Hebel? und sagen: Das und das ist der Sinn des Lebens: das ist der Sinn dieses Hebels; die Blätter der Pflanze haben einen Sinn; Straßen haben einen Sinn. Sollten diese Wendungen analog denen zu verstehen sein: Was ist die Farbe dieses Tuches? Welche Größe hat (ist) dieser Stiefel? Was für eine Form hat dieser Hebel? M. a. W., sollte Sinn etwas sein, das zwar nicht in der Welt „für sich" vorkommt, ein Unikum (Rehmke) ist, wohl aber etwas, das als Eigenschaft, oder allgemeiner, als Eigenheit von etwas vorkommt? Wir sagten doch eben, Sinn ist immer Sinn von etwas: ebenso ist ja Farbe, Größe, Form immer Farbe usw. von etwas. Aber auch dann müßte ich „Sinn", auf die daliegenden Dinge hinblickend, vorfinden können. Sinn ist wohl immer etwessen Sinn, aber Sinn ist nicht eine Eigenheit etwessen, wie Farbe oder Größe.

Sollte dann vielleicht „Sinn" zwar nicht etwas „für sich" Vorhandenes, auch nicht etwas an Vorhandenem wahrnehmbar Vorhandenes heißen, wohl aber etwas, sofern es genommen ist als in Beziehung stehend zu anderem Etwas. Wie etwa „Vater" jemand heißt nur in Beziehung zu jemand Anderem, oder wie

etwas „Muster" heißt in Beziehung auf etwas, für das (von dem) es Muster ist. Unsere Formel: Sinn ist immer etwessen Sinn, ließe sich ja auch analog der verstehen: Vater ist immer etwessen Vater, Muster ist immer Muster von etwas. Wir glauben, daß sich „Sinn" auch nicht kennzeichnen läßt als Wort, das etwas meint als in Beziehung stehend zu etwas, m. a. W. „Sinn" spricht einen Gegenstand auch nicht als Relat an[1]). Sinn gehört doch dem, das Sinn hat, viel näher und in anderer Weise zu als etwa das Muster dem, dessen Muster es ist[2]).

Sollte „Sinn" schließlich Ausdruck einer Beziehung selbst sein, so wie Aehnlichkeit, Gleichheit, Ausdrücke von Beziehungen zwischen zwei Gegenständen sind? Diese besagen nicht, wie etwas heißt bezogen auf etwas Anderes, sondern sie besagen eine Bezogenheit, die, wie man sagt, „zwischen" Einem und dem Andern besteht. Zwei Dreiecke können zueinander in der Beziehung der Aehnlichkeit, Gleichheit, Konkruenz stehen, eine Strecke kann größer, kleiner sein als die andere. All das sind Beziehungen, die wir, auf vor uns stehende Gegenstände blickend, sie vergleichend, entdecken können. Goldscheid (Der Richtungsbegriff und seine Bedeutung für die Philosophie, Annalen der Naturphilosophie 1906) nennt sie „statische" Beziehungen und unterscheidet sie von den „dynamischen" Beziehungen. Eine solch statische Beziehung, oder, wie wir sagen wollen, eine solche, auf mehreres Vorhandenes hinblickend von uns entdeckbare Beziehung ist „Sinn" nicht[3]).

Um zusammenzufassen: Auf die Gegenstände der Welt als vorhanden, als vor uns daliegend hinblickend, entdecken wir Gegenstände für sich und Eigenheiten von Gegenständen, sowie (statische) Beziehungen zwischen Gegenständen; entdecken auch, daß manche Gegenstände als in Beziehung zu andern stehende eine besondere Benennung bekommen, aber wir finden nichts vor, das wir zu Recht „Sinn" nennen könnten. „Sinn" ist nicht Vorhandenes und wird auch nicht sichtig an Vorhandenem.

---

[1]) Dieser Satz wird an späterer Stelle insofern eine Einschränkung erfahren, als sich dort zeigen wird, daß das Wort „Sinn" auch dazu verwendet wird, um etwas als Terminus einer Handlung anzusprechen.

[2]) Wir wollen mit diesen Ausführungen nicht dartun, daß „Vater" und „Muster" jemand bezw. etwas als Vorhandenes in ihrer Beziehung zu anderem Vorhandenen kennzeichnen, denn das tun diese Worte offenbar nicht. Was wir allein dartun wollen, ist das, daß „Sinn" überhaupt nicht einen Gegenstand als in Beziehung zu ... Stehendes anspricht (vgl. jedoch Anm. 1).

[3]) Zu der Frage, ob Sinn als Beziehung zu kennzeichnen sei, vgl. des weiteren unten S. 22 ff.

Nun, nähern wir uns einmal den Dingen nicht in einer „weltfernen" theoretischen Einstellung[1]), sie als vorhandene, so wie sie vor uns daliegen, bestimmend und die Bestimmungen in Worten und Sätzen ausdrücklich verwahrend, sondern in „praktischer" Einstellung, die Dinge gebrauchend, mit ihnen umgehend, hantierend[2]). Dann finden wir die Dinge zunächst nicht als von der und der Größe, Farbe und Gestalt seiend, als die und die statischen Beziehungen habend zu anderem Vorhandenen, sondern wir finden sie praktisch oder unpraktisch, handlich oder unhandlich, geeignet oder ungeeignet. Genauer, zunächst finden wir sie auch nicht s o, wenn das heißen soll, daß wir explizit wissen, daß sie so sind. Die Dinge sind uns ja in dieser Einstellung nicht etwas, das wir theoretisch „bestimmen" möchten, auch nicht hinsichtlich seines Praktischseins, sondern etwas, das wir praktisch benützen, handelnd gebrauchen; sie sind uns, wie die Griechen sagten, „pragmata". Mit den Dingen als (Werk)-Zeugen „umgehend", „wissen" wir aber ebenfalls um sie, „verstehen" wir sie — wobei „wissen" aber nicht dasselbe besagt wie

[1]) Wenn wir die hier genannte theoretische Einstellung als „weltfern" charakterisieren, so wollen wir damit durchaus keine Wertung zum Ausdruck bringen, sondern allein das Merkmal der „Kühle", der „Distanz" zwischen Subjekt und Objekt, die die Einstellung, in der wir etwas nur als Vorhandenes nehmen, kennzeichnen. (Wir müssen uns „von jener lebenswarmen Unmittelbarkeit entfernen, sobald wir objektive Zusammenhänge zu erkennen beginnen.... Es ist nun einmal so, daß in unserer Welt mit Erlebnisnähe bezahlen muß, wer objektive Zusammenhänge gewinnen will") (E. Zilsel, in: „Einführung in die Philosophie", hrsg. von Schnaß, Osterwieck 1928, S. 114; zit. nach H. Gomperz, Sinn und Sinngebilde, S. 157). Man könnte auch versuchen, diese Einstellung zur Welt durch die Beifügung „interesselos" näher zu umschreiben, wobei „Interesse" im Sinn des 18. Jahrhunderts zu nehmen wäre, d. h. als irgendwie etwas von einem Gegenstand (für sich) haben wollen. Sicher kommt auch dieses Merkmal der von uns gemeinten theoretischen Einstellung zu, nur scheinen uns die Kennzeichnungen „weltfern" und „interesselos" nicht dasselbe zu besagen. Man vergl. z. B. die ästhetische Einstellung zu einem Gegenstand — sie ist gekennzeichnet durch Interesselosigkeit, verbunden mit „Nähe". Die „praktische" Einstellung zur Welt hat mit der ästhetischen jene Nähe gemein, aber unterscheidet sich von ihr dadurch, daß sie nicht interesselos ist. (Zu der genaueren Charakterisierung der von uns oben gemeinten theoretischen Einstellung bewog uns der Umstand, daß man auch, wie das Folgende wohl deutlich machen wird, bei praktischer Grundhaltung von einer theoretischen Einstellung sprechen kann.)

[2]) Nach Heidegger (Sein und Zeit, Jahrb. f. Philosophie und phänomenologische Forschung VIII, bes. S. 66 ff.) ist ja das hantierende, gebrauchende Besorgen die „zunächste" Art des Sich-Kümmerns um das innerweltlich Seiende, und H. Gomperz meint im Grunde ganz Aehnliches, wenn er sagt, die ursprüngliche und Alltagswirklichkeit bestehe aus „Sinngebilden", d. h. Gebilden, denen „irgend ein Sinn beigelegt wird" (H. Gomperz, Ueber Sinn und Sinngebilde, Verstehen und Erklären, S. 100 ff).

wenn wir sagen: Ich weiß, daß 1789 die große französische Revolution ausbrach; sondern soviel wie in der Rede: Er „weiß" sich zu benehmen, wenn Fremde im Zimmer sind, oder wie wenn das schwäbische Schulkind dem Lehrer weinend bekennt, heute morgen habe es seinen Spruch noch „gewußt", d. h. „gekonnt"; „verstehen" nicht soviel, wie wenn wir sagen: Jetzt „verstehe" ich, warum dieser Hebel diese Form hat (d. h. jetzt „sehe" ich es „ein"), sondern soviel wie in der Wendung: Der versteht's, d. h. „er hat es los", oder: Er versteht den Umgang mit Leuten vom Volk, d. h. er „kann" mit ihnen umgehen, er ist „vertraut" damit.

Ein Beispiel: Ich will einen Nagel einschlagen, um ein Bild dranzuhängen, damit ich mich jeden Augenblick an seinem Anblick erfreuen kann, oder vielleicht auch, damit man den Fleck in der Tapete nicht mehr sieht. Ich greife nach dem Hammer, erfasse ihn am Stiel, so wie sich's gehört, schlage richtig damit zu usf.. Ich „weiß" so werktätig um das Nägeleinschlagen, ich verstehe es, verstehe den Hammer, den Nagel usw.; ich weiß, es benützend, um derlei Zeug, obwohl ich dabei vielleicht, theoretisch gesehen, gar nichts weiß, obwohl ich keinen Satz sagen könnte über das Nägeleinschlagen, den Hammer usw.. Und wenn mich jemand fragen würde: Sag' mir mal etwas über das Nägeleinschlagen und was drum und dran hängt, so würde ich antworten: Sieh', so macht man's und würde es ihm vormachen, es ihn vielleicht nachmachen lassen, und wenn er es fertigkriegte, ihm versichern: „Jetzt verstehst (weißt) Du das Nägeleinschlagen". Man beachte einmal, wie wenig die werktätigen Menschen im theoretischen Sinne um die Dinge usw. „wissen", trotz ihres umfassenden Wissens (Verstehens) im praktischen Sinne.

Wie nun aber, wenn ich einen Nagel einschlagen will, und der Hammer, den ich sonst dabei benützte, ist nicht bei der Hand, er ist nicht da, oder er ist beschädigt und darum „abhanden"? („Abhanden" ist uns das Gegenteil von „bei der Hand", „zu-Handen" und besagt nicht nur „nicht da", „nicht vorhanden": etwas kann sehr wohl da sein, daliegen und trotzdem „abhanden" sein. „Mir ist etwas abhanden gekommen" besagt zunächst: Es steht mir nicht zur Verfügung, und erst in zweiter Linie: Es ist nicht da). Ich bitte meinen Freund, der etwa gerade am Schreibtisch sitzt und liest, er solle mir etwas zum Nägeleinschlagen geben, und er, ganz abwesend, reicht mir ein Löschblatt. Was nun? Ich werde es wohl zurückweisen mit dem Bemerken: „Das hat doch keinen Sinn zum Nägeleinschlagen", oder „das hat doch keinen Sinn für mich", „.... für das Hämmern". Vielleicht werde ich noch hinzufügen, „dort im Kasten liegt ein Hammer, der hat Sinn dafür (dazu)".

Und wenn ich nun gefragt würde, was ich mit der Wendung „der hat Sinn dazu" habe sagen wollen, so würde ich wohl nicht anders antworten als: mit dem Hammer kann ich etwas anfangen

beim Nageleinschlagen, er ist brauchbar, dienlich, geeignet, verwendbar für ....; hilft mir (mich) etwas beim ..., trägt etwas bei zum ..., leistet etwas beim Nägeleinschlagen, bezw. für mich, wenn ich einen Nagel einschlage. Oder ich würde antworten: der hat Wert für mich zum ... (sofern [wenn] ich ...); er fördert mich, bringt mich voran bei dem, was ich erreichen möchte, was ich „im Sinn habe", beabsichtige, er hilft mich etwas bei der Erreichung meines Zwecks (Ziels).

Hier muß doch nun das aufgeleuchtet haben, was wir „Sinn" nennen, und es muß etwas sein, das auch ausdrücklich wird in der Rede von „Brauchbarkeit, Verwendbarkeit für ...". (Womit wir aber nicht sagen wollen, daß sich „Brauchbarkeit" usw. der Bedeutung, oder sagen wir lieber schon: dem „Sinn" nach, decken mit „Sinn für ...". Es mag sein, daß wenn ich sage: das ist brauchbar für ... und ähnl., ich dieselbe Sache meine, wie wenn ich sage: das hat Sinn für ....; aber daß ich diese Sache doch nicht im selben Sinne meine. Es würde sich dann hier um Unterschiede handeln, die Husserl als die von „Nennung" und „Sinn" (Bedeutung), von Gegenstand und Phänomen bezeichnet — die angeführten Ausdrücke sind wohl hinsichtlich ihrer Nennung, nicht aber hinsichtlich ihres Sinns identisch — (Logische Untersuchungen II/1 S. 47). Frege würde sagen, die zwei Wendungen haben verschiedenen Sinn, bedeuten aber dasselbe (Vgl. G. Frege, Sinn und Bedeutung, Ztschr. f. Philosophie und philos. Kritik Bd. 100, S. 25 ff.), und Klages würde von Differenzen der begrifflichen Funktion dieser Wendungen bei selbiger Hinweisungsfunktion sprechen. (L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele I, S. 87 ff.). Wir werden diese Unterschiede in den Schlußabschnitten dieser Untersuchung zu erörtern haben und begnügen uns vorläufig damit, daß wir die „Sache" aufgedeckt haben). — Das hat (keinen) Sinn, das ist ohne Sinn, das ist sinnvoll, sinnlos, besagt also der Sache nach: das trägt etwas (nichts) bei zu ..., das leistet etwas (nichts) für ... Schon hier wird also offenbar, daß in dem durch die Wendung „das hat (keinen) Sinn" ausgedrückten Phänomen ein Verweis auf „ein Anderes" liegt, das bei der Frage des Sinnhabens eine Rolle spielt. Diesen Verweis bringen wir im folgenden dadurch zum Ausdruck, daß wir sagen: Sinn haben ist immer Sinn haben für ..., Sinn ist immer etwessen Sinn für ...[1]).

[1]) Mit der Wendung „Sinn haben" ist immer „Sinn haben für" wollen wir gar nicht mehr als eben diesen im Phänomen Sinn liegenden Charakter des Verweisens auf... zum Ausdruck bringen. Es ist demnach kein Einwand gegen das von uns Dargelegte, wenn jemand uns Beispiele von Redewendungen anführen würde, wo man nicht so sagen kann: ja es wäre nicht einmal ein Einwand, wenn jemand zeigte, so sage man nirgends. Wir selbst werden schon im folgenden Abschnitt dieses „für" genauer interpretieren und dabei zeigen, daß es besser heißen würde: Sinn ist immer Sinn in .... Trotzdem aber werden wir bei der ganzen Untersuchung die Wendung Sinn ist Sinn für ... beibehalten, weshalb, wird aus den Schlußabschnitten hervorgehen.

Wir können zum Schluß dieses Abschnitts auf eine Ausführung Rickerts hinweisen: „Es lassen sich erstens die Gegenstände lediglich mit Rücksicht auf das untersuchen, was sie für sich betrachtet sind, und wir werden dann auch bei ihrer Erforschung uns darauf beschränken, sie ihrem bloßen Dasein nach kennen zu lernen." (Wir sprechen statt von „Dasein" von Dingen als „Vorhandenem", wobei wir aber zu der Betrachtung der Gegenstände als Vorhandenem auch die der Bezogenheiten rechnen, die zwischen Vorhandenem entdeckbar sind). „Außerdem interessieren viele Wirklichkeiten uns auch mit Rücksicht auf etwas, das sie nicht für sich, sondern für etwas Anderes sind, oder wie wir noch genauer sagen können, für Anderes leisten. Ja, wir dürfen behaupten, daß die meisten physischen und psychischen Objekte ursprünglich dadurch allein für uns von Interesse werden, daß wir mit ihnen den Gedanken an eine Leistung verknüpfen, die über ihr bloßes Dasein hinausweist. Sie erhalten dadurch, wie wir sagen können, eine Bedeutung oder einen Sinn, der insofern nicht zu ihnen selbst gehört, als er nur mit Rücksicht auf das „Andere" besteht, wofür sie etwas leisten, und von dem wir daher absehen müssen, falls wir ihr bloßes Dasein kennenlernen wollen". (H. Rickert, Gegenstand der Erkenntnis 3. Aufl. S. 160).

NB. Wenn wir im Vorangegangenen die praktische Zuwendung zur Welt so sehr betonten, so geschah dies darum, weil wir glaubten, dadurch die uns interessierende Sache leichter sichtig machen zu können. Schon der nächste Abschnitt wird zeigen, daß auch theoretische Zuwendung zur Welt eine „Praxis", ein Modus des „colere" ist.

## SINN FÜR JEMAND — SINN FÜR DAS....

Rickert sagt: „Sie erhalten dadurch eine Bedeutung oder einen Sinn, der insofern nicht zu ihnen selbst gehört, als er nur mit Rücksicht auf das „Andere" besteht, wofür sie etwas leisten." Fragen wir nach diesem Andern, wofür die Gegenstände als pragmata etwas leisten, für das sie brauchbar, dienlich, beiträglich sind, so bieten sich uns mehrere Antworten dar: Das Andere bin „ich" — der Hammer hat Sinn für „mich"; das andere ist „etwas" — der Hammer hat Sinn für „das Nägeleinschlagen"; das andere bin „ich, wenn ich..." — der Hammer hat Sinn für „mich, wenn ich Nägel einschlage", oder:.... für „mich beim Nägeleinschlagen". Würden wir sagen, wir stehen hier bereits vor einer Alternative, von deren Entscheidung der Fortgang unserer Untersuchung beeinflußt werde, so hätten wir damit im Stillen die Vorentscheidung getroffen, daß es sich bei dem „für das...." und dem „für mich", bezw. „für mich für das..." um verschiedene Sachen handle. Könnte es aber nicht auch so sein, daß es sich hierbei um dieselbe Sache handelt, die in den obigen Wendungen nur verschieden anvisiert und dementsprechend verschieden ausgedrückt ist? Mit andern Worten, könnte es nicht so sein, daß der Hammer nur insoweit und insofern für mich als Sinn-habend angesprochen werden kann, als ich mich dem Nägeleinschlagen hingegeben habe, als ich von ihm benommen, in es verloren bin[1])? In diesem Falle könnte dann das „für mich" und das „für das..." in eins gesetzt werden; der Hammer hätte Sinn für mich, sofern ich das Nägeleinschlagen betreibe, besorge, anders gesagt, soweit ich nichts bin als dieses Nägeleinschlagen.

Die Wendung „soweit", „sofern", „wenn" würde dabei darauf hinweisen, daß wir nicht sagen wollen, ich sei „bloß" dieses Nägeleinschlagen, ich könne nicht zugleich noch anderes sein. Mein Sein könnte also wohl, während ich das Nägeleinschlagen besorge, noch mehr sein als dieses, ich müßte mich nicht „vergessen", „ausgelöscht" haben in diesem Besorgen. M. a. W., wir würden damit nicht behaupten, daß ich, das Nägeleinschlagen lebend, nicht etwa zugleich wissen könnte, daß ich in ihm lebe —

[1]) Man denke bei diesen Ausdrücken nicht sofort und nicht nur an das, was Heidegger als „uneigentliches Sein" bezeichnet. Die Unterscheidung Heideggers zwischen eigentlichem und uneigentlichem Sein ist gerade hier für uns ohne Belang.

dies Wissen wird sogar immer dasein —, oder daß ich, dieses Besorgen lebend, nicht zugleich an etwas ganz anderes denken könnte. Sondern wir behaupten nur: allein soweit mein Ich dieses Nägeleinschlagen ist, hat der Hammer Sinn für mich.

Sehen wir uns dieses „Ich", für das der Hammer Sinn hat, wenn es ..., etwas näher an. Man wird zunächst sagen, dieses Ich bin ich-selber, aber dann doch hinzufügen, für ein anderes Ich in derselben Lage, das heißt, wenn es auch das Nägeleinschlagen betreibe, hätte der Hammer auch Sinn[1]). Anders gesagt, das „Ich" bei dem „für mich" braucht nicht mein selbsteigenes zu sein, es könnte durch das allgemeine, will sagen unbestimmte „Jemand" oder „Ich überhaupt, wenn es" ... ersetzt werden.

Versuchen wir dieses „Ich überhaupt" etwas näher zu charakterisieren, so werden wir es fürs erste bestimmen als ens rationale, als ein „vernünftiges" Wesen. Nehmen wir die nähere Kennzeichnung „vernünftig" in möglichst enger Anlehnung an das Etymon, an „vernehmen", so erscheint der Mensch durch das „vernünftig" gekennzeichnet vor allem als „wissendes" und damit zusammenhängend als „redendes" Wesen. („Reden" ist nach Kluge eine frühe Entlehnung aus lat. ratio). Descartes kennzeichnet es als ein Wesen, das cogitationes zu vollziehen vermag. Diese cogitationes sind nicht so etwas wie vorhandene Gegenstände, sie sind Akte, intentionale Erlebnisse, ihr „Sein besteht in ihrem Vollzug" (Scheler); der Mensch ist der einheitliche Vollzieher solch möglicher cogitationes, und aus diesen cogitationes erwächst ihm die Gewißheit, daß er ist — cogito ergo sum. Doch die adäquatere Formel für Descartes' Bestimmung des Ich ist ja „sum cogitans" (vgl. Br. Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, S. 8).

Wir gehen nicht auf die vielen Interpretationen, die im Laufe der Geschichte von dieser Formel gegeben worden sind, ein, sondern versuchen an Hand ihrer eine Charakteristik des „Ich" zu geben.

Sum cogitans besagt uns fürs erste: Ich bin wissend. D. h., ich bin nicht nur, sondern ich weiß immer auch um mein Sein: seiend weiß ich um mein Sein. „Wissen" soll uns dabei nicht mehr besagen als das, was Moritz Geiger als „Innenwerden" bezeichnet (M. Geiger, Fragment über den Begriff des Unbewuß-

[1]) Vorausgesetzt ist natürlich hiebei, daß dieses andere Ich überhaupt imstande ist, das Nägeleinschlagen zu betreiben, oder, wie wir es entsprechend unten Ausgeführtem ausdrücken können, daß dieses Ich sich in dieser Konkretion des colere zu halten vermag, etwas, das neben anderem in den Bereich dessen fallen würde, was H. Gomperz (Sinn und Sinngebilde, S. 27 ff., 50 ff.) unter den Titeln „unter hinreichend günstigen Bedingungen" und „Bereitschaft" erörtert. Daß für jemand, der wohl imstande ist, das Nägeleinschlagen zu betreiben, dieser bestimmte Hammer keinen Sinn hat, weil er etwa für ihn zu schwer ist, zeigt eben das, was wir später als wechselseitige Bedingtheit aller Glieder eines Funktionsganzen darlegen werden.

ten ...., Jahrb. f. Philosophie und phänomenologische Forschung IV S. 1 ff.), d. h. dieses Wissen ist keines, das ohne weiteres ausgedrückt werden könnte: es mag in der Selbstbesinnung explizierbar sein, jedenfalls ist es als ein „Seiend-um-mein-Sein-Wissen" kein explizites Wissen (vgl. Husserl, Ideen z. e. r. Ph. bes §§ 38, 45, 78f.)[1]).

Fürs andere besagt das sum cogitans: ich bin überlegend, d.h. ich bin nicht blind drauf los, sondern besonnen, entwerfend, umsichtig all das, was für dieses mein augenblickliches Sein bedeutsam ist, (bezw. mir bedeutsam erscheint — Erfahrung lehrt mich immer mehr überlegend zu sein) beachtend.

Fürs dritte besagt uns sum cogitans: Esse des Ich ist wesentlich cogitare. Cogitare müssen wir aber dann in seinem Geltungsbereich derart erweitern, daß wir es besser durch ein anderes Wort ersetzen.

Schon Descartes erweitert ja „cogitare", „denken" so, daß es auch Zweifeln, Vermuten u. ä. in sich befaßt, daß es seinem Geltungsbereich nach etwa dem intentionalen Erlebnis bei Husserl gleichkommt. Hönigswald (Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft) erweitert nun den Begriff „Denken" noch mehr, so daß er auch von einem nichttheoretischen Denken sprechen kann, das etwa im ästhetischen Verhalten vorliegt. Dabei bleibt aber u. E. immer noch das Moment des „Sich-vernehmend-auf-die-Welt-hin-Verhaltens", d. h. das Moment der Kontemplation, bei aller Spontaneität. Wäre ich nur, sofern ich cogitans wäre (i. S. Descartes' oder auch Hönigswalds), so wäre ich sehr viele Zeit meines Lebens überhaupt nicht, nämlich in all den Augenblicken, wo ich nicht vernehmend, kontemplativ die Welt angehe, sondern praktisch, handelnd, gestaltend in sie eingreife. Wir wollen darum das cogitare derart erweitert wissen, daß es auch praktische Akte in sich befaßt und ersetzen es darum durch curare (laborare) oder colere. Wir würden also statt des „sum cogitans" in diesem dritten Sinne sagen: sum colens. Dieses colere macht so sehr das „esse" des Ich aus, daß Ich gar nicht anders sein, existieren kann als „colens". „Ich" hat also nicht die Möglichkeit, sich aus dem colere zurückzuziehen und als nicht-colens zu existieren; es kann höchstens aus einer Konkretion des colere übergehen (besser: eingehen) in eine andere. Esse des Ich i s t colere. Genauer, ist „überlegend-sich-kümmern-um ...., wissend-um-dieses-Sich-kümmern". Das Wesen des Ich, des ens rationale

[1]) Sehr eingehende Ausführungen bringt neuerdings Hermann Schmalenbach (Das Sein des Bewußtseins. Philosophischer Anzeiger IV, S. 354 ff.) über das, was wir als „um sein Sein wissend sein" bezeichnen. Ebenda ist auch die Zwiespältigkeit, die sich in Husserls Darlegungen über dieses Thema findet, genauer erörtert. (Siehe a. a. O., S. 402 ff.)

wäre also nach unserer Bestimmung: „Umsichtig-sich-kümmern-um . . . ., wissend-um-das-Sich-kümmern". Zur weiteren Kennzeichnung dieses Wesens müssen wir noch hinzufügen, daß das Ich immer irgendwie „gestimmt" (befindlich) (z. B. ruhig, zornig, freudig) umsichtig sich kümmernd um . . . . (d. h. seiend) ist, um dieses Sein wissend.

Damit glauben wir die Seinsart des Ich ihrer formalen Struktur nach, soweit sie in unserem Zusammenhang in Betracht kommt, gekennzeichnet zu haben. Tatsächlich ist das Sein des Ich nie dieses colere schlechthin, sondern immer eine Konkretion desselben. Solche Konkretionen sind z. B. das Nägeleinschlagen, genauer vielleicht, das Hier-und-jetzt-diesen-Nagel-Einschlagen, das Herstellen eines Schuhes, das Erbauen eines Hauses, das Niederreißen eines Hauses, das Gehen, Fahren, nach . . . . Konkretionen des colere sind aber nicht nur die „praktischen" Verhaltungen zur Welt als der Gesamtheit des in ihr Seienden, aus ihr her mir Begegnenden, sondern auch die sogenannten „kontemplativen" Verhaltungen — (daß sie nicht bloß Erleidungen sind, sondern ebenfalls Verhaltungen, bringen wir dadurch zum Ausdruck, daß wir sie auch als Konkretionen des colere ansprechen) — wie etwa: Das „Die Gegenstände als Vorhandenes betrachtend Bestimmen nach ihren vorfindbaren Eigenheiten und Veränderungen" (d. h. dem Wechsel der Eigenheitsbesonderheiten bei Verharren der allgemeinen Eigenheiten schlechthin — die Besonderheiten wechseln, wo wir von Veränderungen sprechen; vgl. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 163 ff.); oder das ästhetisch genießende Verhalten zu aus der Welt her Begegnendem. Tatsächliches Sein des Ich heißt: sich in einer dieser unendlich mannigfaltigen Möglichkeiten von Konkretionen des colere halten, und in diesem tatsächlichen Sein geht es dem Ich um nichts anderes, als um das „Sich-in-diesem-Sein-halten", um nichts anderes als darum, das zu sein, was es ist. Die Mannigfaltigkeit der Konkretionen des colere ist eine unendliche der Möglichkeit nach, mag sie auch für m i c h, d. h. für dieses faktische Ich eine beschränkte sein, insofern als mir manche Weisen des colere, sei es von Natur, sei es durch Gewöhnung verschlossen sind — sie „liegen" mir einfach nicht, ich kann mich nicht in ihnen halten. (Kerschensteiners Grundaxiom des Bildungsprozesses ruht auf dieser Tatsache). Die Mannigfaltigkeit ist eine unendliche, denn sie hängt ja nicht nur ab von dem in das konkrete colere eingegangenen Nicht-Ich, sondern auch von der Weise meines colere, von meiner „Einstellung". Der Möglichkeit nach kann man sich ja demselben Gegenstand in verschiedenen Einstellungen, sowohl in theoretischer, als auch in ästhetischer etc., sowohl in „kontemplativer" als auch in „praktischer" Einstellung nähern, auf ihn, sich um ihn

kümmernd, bezogen sein[1]). Seltsam ist nur, daß man dabei trotzdem immer vom „selben" Gegenstand spricht.

Solange das Ich sich in einer solchen Konkretion hält, solange es sie ist, solange geht ein personaler Augenblick, d. h. solange ist es eigentlich ohne Zeit in sich, mag währenddessen eine beliebig kurze oder lange Strecke der „objektiven Zeit", der Weltzeit, d. h. der Zeit, die man mit der Uhr mißt, ablaufen. Wir glauben, daß auf diesem Sachverhalt die Rede von der sog. „Präsenzzeit" beruht. (Wir bildeten den Terminus „personaler Augenblick" in Analogie zu Rehmkes „Dingaugenblick". Dabei ist zu beachten, daß ein Dingaugenblick bei Rehmke solange dauert, als am Ding, als v o r h a n d e n e m, kein Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten eraugbar ist, während personaler Augenblick überhaupt nichts in diesem Sinne Eraugbares ist, sondern eben etwas, dessen Sein in seinem Vollzug besteht). Wie sich diese personalen Augenblicke zum Ganzen des Lebens eines Ich, eingespannt zwischen Geburt und Tod, zusammenfügen, wie jeder solche Augenblick von diesem Ganzen bestimmt wird und es zugleich bestimmt, darauf brauchen wir hier nicht näher einzugehen.

„Esse", als Wesen des Ich, heißt nicht soviel wie „esse" bei Naturdingen, d. h. Vorhanden-sein, Dasein in dem Sinne von wahrnehmbar, vorstellbar sein. S o wahrnehmbar, eraugbar ist mein Körper und seine vorhandenen Eigenheiten, so wahrnehmbar sind psychische Tatsachen, so wahrnehmbar bin aber nicht Ich und mein Sein. Rehmke, der die Descartes'sche Formel abändern will in „me cogito ergo sum" oder „me cogitans sum", mag vielleicht konsequent sein, trifft aber bestimmt die Sache nicht, denn diese Formel würde besagen: mich denkend (als Gegebenes, Gewußtes, Vorhandenes habend) bin ich. „Sum" heißt nicht „ich bin vorhanden", sondern heißt „colo", ich kümmere mich um . . . ; esse i s t colere, und cogitare i. S. Descartes' und Hönigswalds ist eine Weise des Sich-Kümmerns um . . . .

„Tatsächlich sein" heißt: eine der überhaupt möglichen Konkretionen, die man zu sein vermag (versteht), aktuell sein — in einer der mannigfaltigen Konkretionen des colere sich halten, sie eben in diesem Sich-in-ihr-Halten verstehend, mit ihr vertraut seiend, sie „los habend". Tatsächlich sein kann man nur das, was man zu sein vermag, nur in einer der mir möglichen Weisen kann ich mich in der Welt Seiendem zuwenden. Das „Tatsächlich-sich-in-einer-Konkretion-des-colere-Halten" ist bedingt dadurch, daß man sich der Möglichkeit nach in ihr zu halten versteht. Ein

---

[1]) Inwiefern und inwieweit es manchen Gegenständen gegenüber eine sogenannte „richtige" Einstellung gibt, in der sie ihren „eigentlichen" Sinn offenbaren, darauf werden wir weiter unten in dem Abschnitt über Sinnerfassen und Wesenserkennen eingehen.

mir mögliches colere tatsächlich sein — solches Seinverständnis (d. h. zu sein verstehen) würde sich decken mit dem, was wir früher „verstehen" im Sinne von werktätig wissen nannten, das wir jetzt auch umschreiben können als ein „tatsächlich umsichtig sich kümmern um etwas", wobei solches aktuelle Seinsverständnis nicht nur Seinsverständnis ist in dem Sinn, daß man ein Sein versteht (werktätig mit ihm vertraut ist — eben weil man es ist), sondern zugleich auch in dem Sinn, daß man irgendwie um die Bedeutsamkeit, den Sinn dieses augenblicklichen Seins in einem umfassenderen Ganzen von Seinsaugenblicken weiß. Denn Sein ist immer· um sein Sein (implicite) wissend sein, welches Wissen um sein Sein dieses Sein hat gliedhaft eingeordnet in größere Ganzheiten von Seinsaugenblicken.

Nun wird uns auch eine nähere Bestimmung des „Ich-überhaupt", des „Jemand" möglich, von dem oben die Rede war. Dieses „Ich-überhaupt" verhält sich zu dem besonderen Ich, das ich bin, oder das ein anderer ist, nicht wie Gattung zu Exemplar bei Vorhandenem, wie etwa Ding schlechtweg zu besonderem Ding. „Ich-überhaupt", „jemand" im obigen Zusammenhang kann nur besagen: ein Seiendes, das sich in der Konkretion des colere, die wir „Nageleinschlagen in ..." nennen, das tatsächlich immer Nageleinschlagen hier und jetzt ist, halten kann — ein Ich, das dieses mögliche Sein zu sein vermag. Für jedes solche Seiende hat der Hammer Sinn. Der Hammer hat Sinn für mich, für jemand, wenn er .... besagt also der Sache nach nichts anderes als: er hat Sinn für jedes Seiende, das Nageleinschlagen betreiben kann, und er hat nur insofern und insoweit Sinn für dieses Seiende, als es dieses Nageleinschlagen lebt, sich in ihm hält; m. a. W., „Sinn für jemand, wenn er ...", d.h. nach dem Vorangegangenen, Sinn für ein Sein, dem jemand in-ist, und „Sinn für das ..." besagen der Sache nach dasselbe — das „für das" verweist ja eben auf das konkrete Sein des Jemand. Der nächste Abschnitt wird zur Aufgabe haben, das „Das", wofür etwas Sinn hat, das Näheren zu charakterisieren.

## SINN: ETWESSEN SINN FÜR EIN GANZES. CHARAKTERISIERUNG DIESES GANZEN.

Das „Andere", für das etwas Sinn hat, ist nach dem Vorangegangenen eine Konkretion von colere, das die Seinsart des Ich ausmacht.

Dieses „Wofür" ist aber nach allem nicht etwas, das man als Vorhandenes eraugen und hinsichtlich seiner vorhandenen Beschaffenheiten bestimmen könnte wie etwa den Baum, der da vor meinem Fenster steht, oder das Blatt Papier, das vor mir daliegt. So augend entdecke ich beispielsweise garnicht das Nägeleinschlagen; ich sehe so den Hammer, den Nagel usw. und kann sie nach ihren vorhandenen Beschaffenheiten bestimmen. Ich entdecke dann, daß der Hammer die und die besondere Größe, Gestalt usf. hat, daß er periodisch seine Lage verändert, d. h., daß er in bestimmten Zeitabständen seine Ortbestimmtheitsbesonderheit wechselt, ich sehe das Brett und kann es nach seinen Eigenheiten bestimmen, den Nagel, der nach der jedesmaligen Lage des Hammers auf seinem Kopf, — beim Eintreten welcher Lage ich immer auch ein knallähnliches Geräusch höre — einen Wechsel seiner Größenbestimmtheitsbesonderheit zeigt derart, daß er nach jeder solchen Lage des Hammers kleiner ist als er vorher war, d. h., der „Abstand" des Nagelkopfes von der Oberfläche des Bretts ist geringer geworden. Ich entdecke vielleicht auch, daß der Nagel einmal seine Gestalt ändert — während er vorher gerade war, ist er nun gebogen, — ich habe bewußt auch Druckempfindungen, die in meiner Handfläche lokalisiert sind, Spannungsempfindungen im Arm usw.. Nirgends aber erauge ich das Nageleinschlagen. Es ist weder ein Ausschnitt aus dem, was ich da eraugt und in Worten und Sätzen ausdrücklich verwahrt habe, noch ist es die Gesamtheit dieses Eraugten, dieser Tatsachen. Was ich so an Tatsachen hinblickend vernehmend entdecke, ist nicht das Nageleinschlagen, es ist das, was ich bei meinem oder eines Andern Nageleinschlagen vernehmen kann, eine Abfolge von Tatsachen, ein „Geschehen".

Nageleinschlagen aber ist kein Geschehen, sondern ein Tun, ein Handeln, ein Vollzug. Und in dieses Tun geht der Hammer nicht ein, zu ihm trägt er nicht bei als Ding, das seine Lage wechselt, sondern als etwas, womit man zuschlägt, bezw. das zuschlägt und schlagend den Nagel hineintreibt in das Brett. Nageleinschlagen ist ein Tun, ein Werken; keines der Etwasse, das Sinn

hat für dieses Werken, hat diesen als bloß Vorhandenes, Daliegendes, sondern als werkend für dieses Werken etwas Leistendes. Der Hammer hat Sinn für das Nageleinschlagen, sofern er werkend beiträgt zu diesem Werken. Ebenso haben meine Hände Sinn dafür, weil sie den Hammer haltend, den Nagel haltend, bei diesem Werken etwas mithelfen. Wir können darum das „Wofür" (für das etwas Sinn hat, nicht kraft seiner Beschaffenheiten als Vorhandenes, sondern sofern es werkend beiträgt zu ihm) einen „Werkzusammenhang", besser vielleicht „Werkenszusammenhang", ein dynamisches Ganzes, oder mit Haering eine „Funktionseinheit" nennen. (Vgl. Th. L. Haering, Ueber Individualität in Natur- und Geisteswelt S. 46 ff. und bes. auch Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie S. 53 ff.) Die Frage nach dem „Anderen", mit Rücksicht auf das von Etwessen Sinn gesprochen wird, beantwortet sich also dahingehend: Dieses „Andere" ist immer ein Funktionszusammenhang, ein dynamisches oder Leistungs-Ganzes: Sinn haben für ... heißt demnach: durch seine Funktion (Leistung) beitragen zu einer Funktionseinheit, leistend etwas sein für ein dynamisches Ganzes. (Daß es sich allenthalben um Leistungen, Funktionen und um Funktionszusammenhänge handelt, mag noch ein Beispiel verdeutlichen: Niemand wird sagen, die Winkel haben Sinn für das Dreieck, oder, der Hammer hat Sinn für den Stein, wohl aber, die Winkel haben Sinn für die Konstruktion des Dreiecks, der Hammer für das Zerschlagen des Steines. Zwischen Vorhandenem läßt sich nichts finden, was man als Sinn etwessen für ... bezeichnen könnte).

Von etwessen Sinn-Haben läßt sich also nur sprechen in bezug auf eine Funktionseinheit. Man könnte daher formalisierend sagen, Sinn haben heißt: bezogen sein auf ein dynamisches Ganzes und solche Bezogenheit etwessen auf eine Funktionseinheit zum Unterschied von „statischen" Beziehungen wie Aehnlichkeit, Gleichheit usf. als Funktions- oder mit Goldscheid als „dynamische" Beziehung ansprechen. Wir lehnen diese Kennzeichnung zunächst nicht ab, begnügen uns aber nicht einfach damit, zu sagen, Sinn haben heißt: in dynamischer Bezogenheit stehen zu einer Funktionseinheit, sondern — der Ausdruck „Ganzes" legt uns das nahe — präzisieren dies dahin: Sinn haben heißt: Glied sein einer Funktionseinheit und zwar durch seine Leistung, Funktion Glied einer solchen Einheit sein. Nicht der Hammer als dieses so und so beschaffene vorhandene Ding ist Glied der Funktionseinheit, sondern seine Funktion ist Glied dieses Ganzen, sie trägt bei, bezw. durch sie trägt der Hammer bei zu diesem Werkzusammenhang.

Damit sind wir auch in Stand gesetzt, die Wendung „für etwas Anderes" richtig zu stellen. Das Glied ist nicht etwas Anderes als das Ganze, dessen Glied es ist — wie etwa der Tisch-hier etwas Anderes ist als der Stuhl-dort oder, wie das eine

Glied eines Ganzen etwas Anderes ist als das andere Glied. Wohl ist das Ganze etwas Anderes, etwas „Neues", insofern als es „keinesfalls bloß die Summe der Teile" ist (Haering, Ueber Individualität ... S. 47), nicht aber ist es insofern etwas Anderes, als das Ganze neben dem Glied oder den Gliedern wäre, daß das Glied v o m Ganzen unterschieden werden könnte. Das Glied und die Glieder können allein i m Ganzen, innerhalb seiner unterschieden werden. Das Glied ist nicht vor dem Ganzen, das Ganze ist nicht vor dem Glied; Ganzes wäre nicht Ganzes, wäre es nicht Ganzes aus Gliedern, und Glied wäre nicht Glied, wäre es nicht i n dem Ganzen. „Ganzes sein" besagt bereits: aus Gliedern konstituiert sein, und „Glied sein" bereits: in einem Ganzen sein, ein Ganzes gliedhaft konstituieren. Glied ist nie etwas für sich, isoliert; Glied-sein heißt: in einem Ganzen „aufgehoben" sein. Dieses Moment der „Hingabe" an ein Ganzes betont im Zusammenhang mit Erörterungen über Sinn neben Wilhelm Stählin (Schicksal und Sinn der deutschen Jugend) besonders Anton Heinen; man vgl. etwa: „Das muß man den Deutschen von heute klar machen, daß es eine Geistigkeit gibt, die nicht Wissenschaft ist: jene Geistigkeit nämlich, die das Individium seiner Individualität entrückt, die es aus der Isolierung hinausführt, daß es sich als Glied eines geistigen Ganzen, einer Familie, einer Heimat, eines Volkes erlebt und sich aus diesem Erlebnis des Zusammenhangs heraus sittlich, im Dienst des Ganzen betätigt". (Sinn und Zwecke in der Erziehung und Bildung S. 63.)

„Ganzes-Glied" eine „Beziehung" zu nennen, mag formal gerechtfertigt erscheinen, aber mit dieser formalen Kennzeichnung ist das Wesentliche gerade außer Acht gelassen. Beziehungen wie: früher, später, größer usf., bestehen „zwischen" — wobei natürlich dieses „zwischen" nicht in dem Sinn verstanden wird, wie etwa wenn wir sagen, der Baum stehe „zwischen" dem Haus und der Straße, welcher Baum auch weiterbesteht, wenn Haus und Straße weg sind, während die Beziehung fällt, sobald eines der Fundamente weg ist; aber die genannten Beziehungen sind insofern „zwischen" den zwei Fundamenten, als diese nicht ineinander sind. Für die „Beziehung" Ganzes-Glied dagegen ist charakteristisch, daß das Glied i n dem Ganzen ist. Etwas ist nicht Glied eines Ganzen als auf dieses Ganze Bezogenes, wie die Strecke a bezogen auf die Strecke b „größer" ist, sondern es ist Glied als in das Ganze Einbezogenes, Ein-geordnetes. Glied ist etwas, sofern es in ein Ganzes konstituierend „eingegangen" ist. Heidenhain hat für diese besondere Art der „Beziehung" Ganzes-Glied den neuen Begriff der „Enkapsis" geprägt, „der jedoch nichts anderes als die ganz besondere Form der „Schichtung" des Ganzen, dieses besondere Enthaltensein der Teile im Ganzen, gerade im Gegensatz zu einer bloßen Summation, einem bloßen Nebeneinander und auch zu einer bloß räumlich-äußerlich gedachten

Nebeneinanderschachtelung (— und, wie wir hinzufügen können, einem bloßen Bezogensein —) bedeuten soll" (Haering, Ueber Individualität ... S. 46).

Unsere Charakterisierung von Ganzem-Glied wäre aber einseitig, wenn wir allein das Moment des „Eingehens" des Glieds in das Ganze hervorheben würden. Haering betont bei allem „Enthaltensein" des Gliedes im Ganzen zugleich dessen relative Selbständigkeit gegenüber den andern Gliedern in diesem Ganzen. (Vgl. hiezu übrigens auch Stählin, a. a. O. bes. S. 74 ff., z. B.: „Nur wo Spannung ist, kann Gemeinschaft sein — das gilt auch von der Liebe —, sie braucht Ich und Du, aber nicht bloß Spannung, sondern eben auch Verbundenheit zu einem Ganzen".) „Glied eines Ganzen sein" heißt also: In ein Ganzes „eingehen", aber nicht in ihm (d. h. in einem andern Glied) „aufgehen"[1]).

Wir können nun „Sinn haben für ...." umschreiben als: Mit einer (relativ selbständigen) Funktion aufbauend eingehen in eine Funktionseinheit. Weil nicht das Etwas, sondern allein die Funktion des Etwas für seine Gliedschaft in der Funktionseinheit wesentlich ist, wo von Sinn-Haben für ... die Rede ist, darum kann auch Sprenger sagen: „Das bloß Stoffliche wäre auswechselbar: aber die Funktion des einzelnen Gliedes auf das Ganze müßte erhalten bleiben". (Psychologie des Jugendalters 12. Aufl. S. 4).

Was wir hier im Anschluß an Haering Funktionseinheit, dynamisches Ganzes usf. nannten, das nennt Spranger Leistungszusammenhang oder Struktur: „Ein Ganzes, in dem jeder Teil und jede Teilfunktion eine für das Ganze bedeutsame Leistung vollzieht, und zwar so, daß Bau und Leistung jedes Teils wieder vom Ganzen her bedingt und folglich nur vom Ganzen her verständlich ist" (a. a. O. S. 9).

Wir erwähnen dies, ohne an dieser Stelle des näheren auf die Spranger'schen Ausführungen einzugehen. Unsere Ansicht hinsichtlich der nahen Verkoppelung von Leistung, Struktur (Leistungszusammenhang) und Wert („Wir verstehen unter Struktur einen Leistungszusammenhang; unter Leistung die Verwirklichung von objektiv Wertgemäßen") (Lebensformen 5. Aufl. S. 18) werden wir in dem folgenden Abschnitt und dem Abschnitt über „Sinn und Wert" darzulegen haben.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß die Rede von „Funktion" nicht, bezw. nicht bloß besagt, was dieses Wort in der Mathematik und mathematischen Physik bedeutet: Kovariabilität zweier

[1]) Genau gesehen müssen wir also doch die Charakterisierung von „Sinn haben" als „in dynamischer Beziehung stehen zu einem Ganzen" ablehnen, denn für uns gibt es k e i n e Beziehungen zwischen Glied und Ganzem, eben weil Glied nicht außer dem Ganzen sondern i n dem Ganzen ist. Beziehungen und darunter auch dynamische Beziehungen gibt es nur zwischen den Gliedern im Ganzen.

Größen (Reihen), z. B. der Druck des Gases ist eine Funktion seines Volumens und umgekehrt: $p = f(v)$ bezw. $v = f(p)$. Der Ausdruck in unserem Zusammenhang besagt das, was er in der Rede des täglichen Lebens besagt. „Jemand hat eine Funktion" heißt hier, er hat etwas in, und für etwas zu tun, hat die und die Aufgabe zu erfüllen.

* *
*

Ehe wir in unseren Ausführungen über das Sinnproblem fortfahren, wollen wir an dieser Stelle zusammenfassend und teilweise ergänzend versuchen, Funktionseinheit, oder, wie wir auch sagten, dynamische Ganzheit kurz zu charakterisieren, wobei wir dann zugleich Gelegenheit haben, einige Nachträge und Erweiterungen zu dem bisher über Sinn haben für ...., genauer ja Sinn haben in .... Ausgeführten zu machen.

Ueberall, wo von Ganzem und Ganzheit die Rede ist, handelt es sich um ein Etwas, das aus mehreren, unter sich (mindestens funktional) verschiedenen[1]) Teilen besteht, und zwar müssen diese Teile eine relative Selbständigkeit gegeneinander aufweisen, m. a. W. sie dürfen nicht ineinander fließen. (Das Wasser in kommunizierenden Röhren, oder ein elektrisch geladenes Feld sind uns eben wegen der Kommunizierbarkeit, die hier allenthalben vorliegt, kein Ganzes.) Also, ein Ganzes ist eine Gesamtheit von gegen einander relativ diskreten Teilen. Das ist aber jede Summe, die ja gewöhnlich der Ganzheit als wesentlich Anderes entgegengestellt wird, auch, denn eine Summe aus nur einem Summanden ist eine contradictio in adiecto. (Summe im Sinne von dem, was beim arithmetischen Summieren herauskommt, ist nicht eigentlich „Summe" zu nennen, sie ist das in sich nicht Summenhafte, dem die Summe mathematisch gleichgesetzt werden kann.) Implicite ist mit dem bisher Ausgeführten bereits gesagt, daß ein Ganzes (wie auch eine Summe) aus einer endlichen Zahl von Teilen besteht. Eine Summe sowohl als auch ein Ganzes aus unendlich vielen Teilen hat etwas Widerspruchvolles an sich, falls „unendlich" hiebei nicht einfach soviel besagt wie „sehr viel". Summe und Ganzes bestehen aus einer endlichen Anzahl von relativ selbständigen Teilen, was zugleich heißt, daß sie nach außen von nicht zur Summe oder zum Ganzen Gehörigem abgeschlossen sind.

Was unterscheidet nun aber Summe und Ganzes?

U. E. vor allem das folgende: wenn ich von einer Summe mit mehr als zwei Posten einen Summanden wegnehme, so ist wohl der Rest nicht mehr dieselbe Summe wie vorher, aber der Rest ist Summe geblieben. Jemand, der diese verminderte, oder

[1]) Vgl. u. S. 34 f.

wenn wir so wollen, diese gegenüber der unverminderten nicht mehr ganze, vollständige Summe sieht, sieht diese als „ganze" Summe, d. h. die verminderte Summe hat nicht den Charakter eines „Fragments" (ebensowenig wie die verminderte Wassermenge in kommunizierenden Röhren solchen Charakter hat); während jedes unvollständige Ganze Fragmentcharakter hat, „schadhaftes Ganzes" ist (Othmar Spann, Kategorienlehre, S. 85 ff.).

Dies hat seinen Grund darin, daß ein Ganzes, nicht bloß wie jede Summe von Nichtzugehörigem abgeschlossen ist, sondern daß die Teile des Ganzen „zusammengeschlossen" sind. Die Teile eines Ganzen bilden ein „Einheit"[1]) und zwar nicht bloß eine Einheit räumlichen Beieinanders, so daß sie zusammen eine bestimmte „Raumform" ausmachen (gerade solche bestimmte „Raumform", solch räumliches Beisammen ist nicht unbedingt nötig, vgl. z. B. eine durch Elektrizität angetriebene Maschine), sondern sie bilden eine funktional-dynamische, eine Funktions-Einheit[2]). (Eben dadurch ist das Ganze den Teilen gegenüber ein

---

[1]) Manche Forscher, wie z. B. W. Reyer, fassen, vielleicht dem alltäglichen Sprachgebrauch näher bleibend, unter Ganzheit nur den Charakter der Vollständigkeit, der Abgeschlossenheit („Ganzheit ist Abgerundetheit, restlose Gegebenheit aller Teile") (W. Reyer, Einführung in die Phänomenologie, S. 244). Dann kann man wohl auch die Summe als Ganzes fassen und, wie etwa Wilhelm Burkamp, von „summativen Ganzen" reden. Allerdings scheint uns Burkamp durch solche Rede seiner ursprünglichen Umschreibung von Ganzheit untreu zu werden, insofern als da das Moment des Zusammenschlusses, oder wie er sagt, der Zusammenfassung betont wird, etwas was u. E. gerade bei der Summe fehlt, womit ja zusammenhängt, daß eine Summe nicht Fragmentcharakter bekommt, wenn man einen ihrer Teile wegnimmt. Faßt man demnach unter Ganzheit nur das Moment der Vollständigkeit, so könnte man sagen, für die Summe sei wesentlich, daß sie, aller Wegnahme von Teilen zum Trotz, immer Ganzheitscharakter trage. (Vgl. dazu übrigens auch H. Gomperz, Sinn und Sinngebilde, S. 40 f.) Uebrigens muß, wenn man unter Ganzheit bloß Vollständigkeit, Abgerundetheit versteht, auch das aus Teilen (Gliedern) Bestehen als Moment der Ganzheit fallen gelassen werden, denn von „ganz" im Sinne von vollständig — dann im Unterschied von „stückhaft" — kann auch bei nicht mehr aus relativ selbständigen Teilen Bestehendem gesprochen werden.

[2]) Funktionseinheit (und ähnlich auch Leistungszusammenhang), ein Wort, das sowohl besagt: funktional-dynamischer Zusammenschluß von Teilen (Gliedern) zur Einheit, als auch Einheitlichkeit der Funktion (Individuum sein) nach außen hin, ist ein den Begriff (reale) Wirkenseinheit unter sich befassender, selbst umfassenderer Begriff. Ein Satz z. B., von dem weder gesagt werden kann, er sei eine Einheit aus Wirken bezw. Wirkenden, noch, er wirke als Einheit nach außen – mit einem Satz kann man niemand den Schädel einschlagen — ist eine Funktionseinheit in beiderlei Hinsicht: die Worte, die in ihm funktional zur Einheit zusammengeschlossen sind, sind Meinendes, ihre Funktion ist Meinen, ebenso ist dies die Funktion des als einheitliches Meinendes dastehenden Satzes im Ganzen etwa des interpersonalen geistigen Verkehrs.

„Neues"). Weil diese Einheit geordnete, „strukturierte" Einheit ist, eben darum hat sie, sobald ein Teil und seine Funktion fehlt, Fragmentcharakter.

Die Zusammengeschlossenheit der Teile des Ganzen zur Funktionseinheit bedingt es auch, daß das Ganze nach außen hin nicht bloß abgeschlossen ist, sondern daß es zugleich allem Außen gegenüber als funktionales „In-dividuum" auftritt. Es agiert nach außen, trotz seiner inneren Mannigfaltigkeit, als Einheit, und keiner der Teile kann von äußeren Mächten getroffen werden, ohne daß alle übrigen Teile, bzw. das Ganze zugleich mitbetroffen werden.

An der Strukturiertheit, die der Funktionseinheit eignet, hängt es auch, daß jedes der in solcher Einheit zusammengeschlossenen Glieder eine bestimmte „Stelle" im Ganzen hat, welche Stelle bedingt ist durch und umgekehrt auch wieder bedingt die Funktion des Gliedes in dieser Einheit. (Vgl. S. 34). Anders gesagt, bei den Gliedern einer Funktionseinheit gibt es keine beliebige Permutierbarkeit, ohne daß die Funktionseinheit gestört wird, etwas, was wieder die Ganzheit von der Summe unterscheidet[1]).

Auf der strukturierten funktional-dynamischen Zusammengeschlossenheit der Glieder in der Funktionseinheit beruht es auch, daß die einzelnen Glieder des Ganzen, trotz aller relativen Selbständigkeit und Spannung einander gegenüber, doch harmonisch aufeinander abgestimmt sind. („Die schlichte, aber echte Ganzheit des Individuums findet ihren wesentlichsten Ausdruck in den Harmonien, welche sein morphologisches und physiologisches Werden gleichsam durchtränken: alles ist da aufeinander abgestimmt") (H. Driesch, Ordnungslehre, 2. Aufl. S. 300). Jedes einzelne Glied einer Funktionseinheit ist bedingt und wird gefordert von den übrigen Gliedern derselben, wie es umgekehrt die übrigen Glieder (und zwar meist auch an bestimmter Stelle) fordert und bedingt.

Diese allseitig mutuelle Abhängigkeit der Glieder unterscheidet die Ganzheit auch von der Reihe. In der Reihe besteht, wie bei der Ganzheit, Stellenbestimmtheit der Glieder auf Grund des der Reihung zugrundeliegenden principium progressus. Permutieren zweier Glieder der Reihe zerstört die Reihe. Wegnehmen eines Gliedes innerhalb der Reihe gibt dieser Fragmentcharakter. Aber die Abhängigkeit der Glieder einer Reihe ist einseitig und nicht allseitig-mutuell, was damit zusammenhängt, daß bei der Reihe der Abschluß fehlt, „es besteht kein sach-

[1]) Wenn W. Köhler (Physische Gestalten, S. 43 Anm.) sagt: „Man könnte versucht sein (bei der Summe) auch noch zu fordern „in willkürlicher Reihenfolge". Aber das Beispiel der unendlichen Reihen in der Mathematik, bei denen eine bestimmte Gliederfolge vorgeschrieben wird, zwingt da zur Vorsicht", so übersieht er den Unterschied von Summe und Reihe.

licher Grund zum Aufhören bei einer Reihung" — Reihen sind prinzipiell unendlich. Deshalb findet sich bei der Reihe auch nicht das Moment des Zusammenschlusses zur Einheit. Man könnte sagen, Reihen haben immer etwas von Fragmentcharakter an sich, oder, um einen Ausdruck Faigls zu gebrauchen, Reihen haben immer den Charakter der „Schnitthaftigkeit".

Im „System", wenn wir auch dieses gegen die Ganzheit absetzen wollen, besteht wohl eine Stellenbestimmaheit der Glieder hinsichtlich ihrer „Entfernung" von der Spitze des Systems (dies gilt für alle Systeme, also sowohl für begriffliche als auch Real-Systeme) — es gibt ja bei jedem System auch ein pricipium progressus (bei begrifflichen Systemen z. B. ist dies das Mehr um eine spezifische Differenz) — eine Verwandtschaft mit der Reihe — aber es besteht beliebige Permutierbarkeit zwischen den auf einer Ebene, d. h. den von der Systemspitze gleich weit entfernten Gliedern — eine Verwandtschaft des Systems mit der Summe.

Außerdem fehlt bei dem System der bündige Abschluß sowohl hinsichtlich der Breite, als auch hinsichtlich der Tiefe. Systeme sind in beiderlei Hinsicht prinzipiell unendlich; daß sie hinsichtlich Breite und Tiefe ein Ende haben, gründet nicht im Wesen des Systems, sondern beruht auf, vom System aus gesehen, äußeren Umständen.

Des weiteren ist ja das System dadurch charakterisiert, daß alle Glieder derselben Ebene zu e i n e m Glied (der Systemspitze) in gleicher Relation stehen, etwas, was sich bei Ganzheit nicht findet. Desgleichen fehlt beim System der Zusammenschluß zur strukturierten Einheit. Wohl bekommt das System nach der Tiefe hin, dank der Reihenhaftigkeit in dieser Hinsicht, u. U. Fragmentcharakter, immer hat es in dieser Hinsicht den Charakter der Schnitthaftigkeit, des nicht wesensnotwendig Aufhörens; hinsichtlich der Breite dagegen hat es, dank der Summenhaftigkeit in dieser Hinsicht, nie Fragmentcharakter — man kann ein Glied einer Ebene wegnehmen, ohne daß die andern Glieder oder das ganze System dadurch affiziert würden.

Mit dem geordneten, funktional-dynamischen Zusammenschluß der Glieder in der Funktionseinheit hängt es auch zusammen, daß jeder Teil irgendwie den Charakter des Ganzen trägt, dem er zugehört. Man sieht sozusagen dem Teil immer an, in welches Ganze er gehört, und welche Stelle ihm in diesem Ganzen zukommt. Jeder Teil ist also, wenn man so will, in gewisser Weise Repräsentant des Ganzen und ermöglicht kraft seines Verweises auf die Ganzheit, der er zugehört, ein „Ergänzen".

Hinzuzufügen wäre zur Charakteristik der Ganzheit auch noch, daß trotz des funktional-dynamischen Beitrags, den alle Glieder zur Konstitution des Ganzen leisten, die einzelnen Glieder, und zwar eben auf Grund ihrer Funktion, doch für die Konstitution ein verschiedenes „Gewicht" haben — ein Teil kann für

das Sein des Ganzen wichtiger sein als der andere — womit zusammenhängt, daß, obwohl die Wegnahme irgend eines Gliedes dem Ganzen notwendig Fragmentcharakter geben muß — was aus einer Funktionseinheit weggenommen werden kann, ohne daß diese überhaupt gestört wird, ist nicht Glied derselben, auch wenn es räumlich zu dem Ganzen gehört — doch dieser Charakter, je nach dem Gewicht des funktional ausfallenden Teiles, in mehr oder weniger starkem Maße hervortritt bzw. früher oder weniger früh hervortritt. Prinzipiell ist es also möglich, daß ein Teil einer Funktionseinheit ein so geringes konstituierendes Gewicht hat, daß bei seinem funktionalen Ausfall der Fragmentcharakter überhaupt unter der Merklichkeitsgrenze bleibt.

* * *

Unsere Charakteristik von Ganzheit, Funktionseinheit, drängt nun auch zu einer Erweiterung des bisher über „Sinn haben" Ausgeführten. Wir betrachteten seither das Sinn haben für jemand und das Sinn haben für das... und führten jenes auf dieses zurück, wobei wir zugleich das Sinn haben für das.... präzisierten zu Sinn haben in dem...., d. h. in einer Funktionseinheit. (Als Beispiel für welche wir das Sein des Ich nahmen, genauer eine bestimmte Art von Sein des Ich, nämlich das praktische, hantierende, handelnde Sein desselben, das wir später als terminierende Funktionseinheit, als Verlaufsganzheit kennzeichnen werden, im Unterschied von andern cultiones, die nicht den Charakter des terminierenden Prozessualen tragen.) Wir müssen nun noch hinzufügen ein „Sinn haben für etwas", für einen Gegen-stand, also für etwas, das wir nicht sind; man vgl. Wendungen wie etwa: die Blätter haben Sinn für die Pflanze, oder: welchen Sinn hat dieses Rädchen für diese Maschine? Der am meisten in die Augen springende Unterschied gegenüber den früher gebrauchten Beispielen ist hiebei der, daß die Blätter Teile der Pflanze, das Rädchen Teil der Maschine ist, während man vom Hammer nicht sagen kann, er sei Teil, Glied der „Sache" Jemand, er geht ja nur als Glied ein in eine bestimmte Konkretion des colere jemandes[1]). M. a. W. wir kommen nun zu dem Phänomen des Sinnhabens für eine uns gegenständliche, für eine Sachganzheit[2]). Doch die Gezwungenheit des „für", etwa bei der

[1]) Damit hängt es auch zusammen, daß „für" in „das hat Sinn für mich" eine, allerdings kaum adäquat ausdrückbare, andere Bedeutungsnuance hat als „für" in „das hat Sinn für das", bzw. in dem hier zu besprechenden „das hat Sinn für etwas". Vielleicht wird man uns verstehen, wenn wir sagen, das „für" in „das hat Sinn für mich" habe mehr an sich von dem Verweis auf Anderes, gegenüber dem Ganzen, dem das Sinnhabende in-ist, trotz allem auch In-sein, doch zugleich irgendwie auch noch) immer Außenstehendem. „Ich" ist ja, bei allem einem konkreen colere In-sein, immer auch noch mehr als gerade dieses colere.

[2]) Eine cultio, etwa eine Handlung, ist nie „Sache", „Gegenstand" im selben Sinne, wie etwa eine Pflanze oder eine Maschine.

Wendung „welches ist der Sinn dieses Rädchens für diese Maschine? — jedermann wird ja sofort einwenden, so sage man eigentlich garnicht, man sage vielmehr einfach: Welchen Sinn hat dieses Rädchen der Maschine? und meine damit, welche Funktion dieses Rädchen in der Maschine habe — weist uns bereits darauf hin, daß auch bei Sachganzheiten Sinn haben so viel besagt wie Sinn haben „in", und zwar auch in einer Funktionseinheit. Denn als solche läßt sich ja auch eine Maschine fassen; an ihr sind alle von uns oben für Funktionseinheiten überhaupt herausgestellten Charakteristika erfüllt — sie besteht aus Teilen, aus einer endlichen Zahl relativ selbständiger Teile, ist gegen nicht zu ihr Gehöriges abgeschlossen, ist geordnet funktional-dynamisch zur Einheit zusammengeschlossen[1]), so daß sie nach außen als In-dividuum sich verhält; eine beliebige Permutierbarkeit der Teile der Maschine besteht nicht, (die Teile der auseinandergenommenen Maschine sind beliebig permutierbar, sie liegen unstrukturiert summenhaft nebeneinander — tragen dabei allerdings „Strukturzeichen", weshalb Burkamp hier von „unechten Summen" spricht), fällt ein Teil funktional aus, so erhält der Rest je nach dem Gewicht des ausfallenden Teils mehr oder weniger bzw. früher oder später den Charakter eines Fragments.

Wir können demnach auch nach der Erweiterung der Betrachtung auf „Sachganzheiten", wohl an unserer früheren Bestimmung von Sinn haben festhalten und diese, weil, wie wir sahen, eine Funktionseinheit immer ein geordneter, strukturierter funktional-dynamischer Zusammenschluß von Teilen zu einer Einheit ist, d. h. aber, weil jeder Teil seine bestimmte Stelle im Ganzen hat („Stelle" heißt uns hier und des weiteren nicht nur „bestimmter Platz", sondern auch „bestimmtes konstitutives Gewicht"), diese Bestimmung dahingehend präzisieren: Sinn haben heißt: mit einer (relativ selbständigen) Funktion an bestimmter Stelle einer Funktionseinheit, diese mitkonstituierend, in-sein.

*

NB. Durch die Erweiterung der Betrachtung auch auf Sachganzheiten wird zugleich eine gewisse Doppelseitigkeit des „für mich" sichtig. „Das hat Sinn für mich" besagte uns bisher: Ich kann dieses Etwas in eine Konkretion meines Seins, dieses Sein funktional mitkonstituierend, einbeziehen. Im Blick auf Sachganzheiten besagt nun diese Wendung: Ich kann Sinn in diesem finden, d. h. ich kann dieses Etwas als einer bestimmten Sachganzheit, diese funktional-dynamisch an bestimmter Stelle mitkonstituierend, in-seiend sehen.

---

[1]) Laufen, funktionieren gehört zum Wesen einer Maschine — eine Maschine, die nicht geht, ist so wenig eine Maschine wie eine Leiche noch ein Organismus ist.

## EINE NEUE MÖGLICHKEIT DER BEANTWORTUNG DER FRAGE „WOFÜR" WAS IST DER SINN VON ....?

Schon früher stellte uns die Frage nach dem „Wofür" des Sinnhabens Etwessen vor eine mehrfache Möglichkeit der Beantwortung, war dies auch, wie wir sahen, nicht der Sache selbst nach (vergl. S. 15 ff). So konnten wir bisher die Frage: Wofür hat etwas Sinn? beantworten mit dem dynamischen Ganzen, in das das Sinnhabende durch seine Funktion aufbauend eingeht; bei unserem Beispiel also mit: der Hammer hat Sinn für das Nägeleinschlagen. Wir könnten aber die Frage: Wofür hat der Hammer Sinn? ebensogut beantworten mit: Er hat Sinn für das Hämmern [1]). Die Frage: „Wofür hat etwas Sinn?" kann demnach besagen: Wofür leistet, schafft das in Frage Stehende etwas? Welcher Funktionseinheit ist es konstituierend in? W o f ü r ist es zuhanden? oder aber: Was leistet, schafft das in Frage Stehende in diesem Ganzen? W o m i t ist es zuhanden für das ...? Statt der zweiten Frage „wofür?" könnten wir auch sagen: Was ist der Sinn von ....., was für einen Sinn hat ....?

Die erste Antwort auf das „Wofür" lässt sich auch geben mit „Wert": Der Hammer hat Wert für das Nägeleinschlagen (für mich, sofern ich ...), er trägt bei zu diesem Beginnen[2]). Im zweiten Falle ist es nicht möglich im selben Sinne zu sagen, der Hammer habe Wert für das Hämmern, er trage dazu bei. Zum Hämmern trägt der Hammer nicht bei, sondern Hämmern ist das, womit der Hammer bei dem Besorgen des Nageleinschlagens zugreift, womit er beihilft, beiträgt zum .....

Bestimmten wir seither Sinnhaben für .... als: in eine Funktionseinheit, mit einer Leistung sie aufbauend, eingehen, und den Verweis, der in „für" liegt, als Verweis auf diese Funktionseinheit, so zeigt sich jetzt, daß man den Verweis, der in dem „für" liegt, auch auffassen kann als auf die Funktion verweisend, durch die etwas eine Funktionseinheit mitkonstituiert. Und das, worauf das „für" in diesem zweiten Fall verweist, das

[1]) Wir nehmen bewußt den Hammer hiebei zunächst ganz „subjektiv" (im Sinne des jungen Hegel), verstehen also die Frage wofür der Hammer Sinn habe, in Analogie zu beispielsweise: wofür hat diese Person Sinn? Worauf die Antwort etwa lautet: sie hat Sinn für wissenschaftliches Forschen.

[2]) Vgl. jedoch unten den Abschnitt über „Sinn und Wert".

ist das, wofür das Etwas in diesem Ganzen Sinn hat, es ist der Sinn des Etwas in diesem Ganzen[1]).

Sinnhaben für ...., sinnvoll eingehen in ...., sinnvoll insein heißt: durch eine Funktion konstituierend eingehen in eine Funktionseinheit. Sinn etwessen für dieses Ganze (in diesem Ganzen) ist das, womit es konstituierend in dieses Ganze eingeht, die Funktion, die Leistung, auf Grund deren es Sinn hat, Wert hat für .... Sinn ist die Funktion, mit der etwas eine Funktionseinheit konstituiert, mit der es, dieses Ganze ermöglichend, bei der Hand ist. Der Sinn etwessen ist also nicht das „Wofür" im Sinne der Funktionseinheit, sondern das, wofür es in dieser Funktionseinheit Sinn hat, das von dem Etwas für diese Funktionseinheit Geleistete. Der Sinn des Hammers in der Funktionseinheit „Nägeleinschlagen in dieses Brett hier und jetzt" ist: Hämmern. Anders gewendet, Sinn etwessen ist die Funktion, die Aufgabe, die es in einem dynamischen Ganzen ausübt, erfüllt, er ist das, auf Grund dessen etwas Sinn (Wert) hat für eine Funktionseinheit. Der Sinn etwessen ist das, worauf das Sinn-(Wert)-haben für .... beruht.

Immer ist aber dabei festzuhalten, daß etwessen Sinn sein Sinn für eine Funktionseinheit ist, daß es diesen Sinn nur hat relativ auf sie.[2]) Wenn wir fragen: Welchen Sinn hat dieses? und antworten: das und das ist sein Sinn, so heißt das immer: Wel-

---

[1]) Faßt man das Sinnhabende etwas weniger „subjektiv", so nennt man den Sinn etwessen in einer Funktionseinheit seine „Bestimmung". Bestimmt ist etwas immer dazu, etwas zu leisten. Der Unterschied zwischen der Rede vom „Sinn" etwessen und der „Bestimmung" etwessen scheint uns darin zu liegen, daß bei jener Rede das Sinnhabende als mehr lebendig, mehr spontan, die Leistung mehr als aus dem Innersten des Etwas kommend gedacht ist, während bei „Bestimmung" diese Leistung mehr als von Fremdem auferlegt, das Leistende also weniger spontan genommen ist. (Vgl. die Wendung: er bestimmte mich dazu, das und das zu tun.)

[2]) „Ein Teil steht sinnvoll an seiner Stelle, ein Teilvorgang geschieht sinnvoll, wenn sie vom dynamischen Zusammenhang des jeweiligen Realganzen gerade dort und so gefordert werden. Daraus ergibt sich für das Erkennen von Sinn die Forderung, jeweils das richtige Ganze zu erfassen, in welchem ein vorliegender Zustand oder ein Geschehen „Sinn hat", und man muß hinzufügen, daß das „richtige Ganze" zu sehen nicht nur eine Gebietsbestimmung dieses Ganzen überhaupt bedeutet, sondern zugleich seine adäquate Zentrierung, Gewichtsverteilung und Gliederung. Dies sind wesentliche Hergänge im „Erfassen" und „Verstehen". Man sieht sofort: auch das Sinnproblem ist eine gestalttheoretische Angelegenheit". (W. Köhler, Zur Komplextheorie, Psychologische Forschungen VIII 1926, S. 242 Anm.) (Zu der Frage des „richtigen Ganzen" und damit zusammenhängend des „eigentlichen" Sinns etwessen, sofern „richtiges Ganzes" mehr besagen soll als: gerade die Funktionseinheit, der das hinsichtlich seines Sinns Befragte gerade an dieser Stelle in-ist, vgl. das Folgende und den Abschnitt über Sinnerfassen und Wesenserkennen.)

chen Sinn hat dieses für diese Funktionseinheit?, das und das ist sein Sinn in dieser Funktionseinheit. [1]) (So betont z. B. K. Schmenig [Der Sinn des Trotzalters, Schulwarte VI S. 652], daß er die Frage nach dem Sinn des Trotzalters „im Zuge der Wirbildung" untersucht, „dieses Trotzalter als Bestandteil der Wirbildung" nimmt.) Hieraus folgt, daß die Sinnfrage hinsichtlich desselben auf seinen Sinn Befragten verschieden beantwortet werden kann je nach der Funktionseinheit, in die wir es einbezogen haben. Indem wir sagen, der Sinn etwessen ist immer sein Sinn relativ auf eine Funktionseinheit, ist sein Sinn gerade für d i e s e Funktionseinheit, leugnen wir also die Möglichkeit der Erfassung von so etwas wie dem absoluten Sinn etwessen. Wenn aber, wie Hönigswald einmal sagt, nicht Erkenntnis des Absoluten, sondern absolute Erkenntnis das Ziel der Forschung ist, so glauben wir, daß gerade durch die oben angedeutete Relativierung solch absolute Erkenntnis des Sinns etwessen ermöglicht wird. Daß das Wofür, im Sinne der Funktionseinheit, bei der Beant-

---

[1]) Daraus, daß bei der Rede von Sinn und Sinn haben das hinsichtlich seines Sinns Beredete in eine Funktionseinheit als konstituierendes Glied gehalten sein muß, erhellt sich auch, wie durch eine leichte Bedeutungsverschiebung die Wendung „etwas in bestimmtem Sinne nehmen", die nach unseren Darlegungen soviel besagt wie: etwas in bestimmter Funktion (an bestimmter Stelle) in einer Funktionseinheit nehmen — die Bedeutung erhält: „etwas in bestimmter Hinsicht (Absicht), d. h. im Hinsehen auf ein bestimmtes Ganzes nehmen" (einem Ganzen als Glied eingeordnet läßt sich etwas eben immer nur in bestimmter Hinsicht, nur „als etwas" und nicht „an sich" sehen), und desgleichen die Bedeutung: „etwas in bestimmtem Ganzen nehmen". Man sieht hier ohne weiteres den nahen Zusammenhang einiger Bedeutungen von Sinn: Sinn = Funktion, Sinn = Hinsicht, Sinn = Ganzes. Welche von ihnen die „ursprünglichere" Bedeutung ist, soll dadurch in keiner Weise ausgemacht sein.

Hier läßt sich auch auf einen Bezug der Husserl'schen Verwendung von „Sinn" eines Ausdrucks im Unterschied von dessen „Nennung" zu dem Ebengesagten hinweisen. Husserl in seiner ersten Untersuchung, über Wort und Bedeutung (Logische Untersuchungen II 1) sagt: „Der Sieger von Jena", „Der Besiegte von Austerlitz", „Der Gefangene von St. Helena" meinen dasselbe, aber sie meinen es nicht „als" dasselbe, sie meinen es in anderer Hinsicht. D. h. aber, der Sinn eines Ausdrucks meint das Gemeinte als einem bestimmten Ganzen, an bestimmter Stelle durch eine bestimmte Funktion es konstituierend, eingeordnet. Frege betont daneben zum Teil noch etwas anderes, das wir vielleicht als „Moment des Berührtseins des Etwas vom Subjekt", das in „Sinn" liegt, bezeichnen können. Jedes Sich mit Etwas Befassen ist ein Sich-Befassen in bestimmter „Einstellung", und dadurch ist es bedingt, daß das Etwas sich jeweils nur in bestimmter „Hinsicht", in bestimmtem Sinne zeigt. Es zeigt sich im ästhetischen Sein des Ich „als" ästhetisches, im praktischen Sein als Zuhandenes usf. D. h. jedes vom Subjekt angegangene Objekt zeigt sich nicht „an sich", sondern nur in der Funktion (und dementsprechend in dem betreffenden eigenen Seinsmodus), in der es in den jeweiligen Seinsmodus des Subjekts konstituierend eingehen kann.

wortung der Sinnfrage meist nicht ausdrücklich wird, hat u. E. seinen Grund einmal darin, daß dieses Wofür, in dem das auf seinen Sinnn hin Befragte bei der Frage bereits gehalten wird, als bekannt vorausgesetzt ist; fürs andere aber auch darin, daß die Artefakte, bei denen die Sinnfrage besonders häufig gestellt wird, bereits auf ganz bestimmte Funktionseinheiten hin, sie durch ihre Funktion gliedhaft konstituierend, geschaffen sind, und wenn wir deshalb fragen, welches ihr Sinn sei, so fordern wir immer als Antwort die Angabe ihres „eigentlichen" Sinns, d. h. des Sinns, den sie in d e r Funktionseinheit, für die sie geschaffen sind, haben. (Dieser Umstand, daß wir bei Artefakten den „eigentlichen" Sinn erkennen können, ist, wie wir später sehen werden, von Bedeutung für das Wesenserkennen). Aber selbst bei Artefakten ist es in gewissem Grade möglich, die Sinnfrage verschieden zu beantworten, weil auch sie in verschiedenartige Funktionseinheiten aufbauend eingehen können. Dafür ein Beispiel. Man fragt etwa: Was ist der Sinn des Beils? und wird zunächst antworten: „spalten". Man könnte aber auch antworten „hämmern", oder „gegenhalten". Wieso ist dies möglich? Doch allein darum, weil das Beil in eine Mehrheit von Funktionseinheiten sinnvoll eingehen kann, weil es für verschiedene Konkretionen des colere beiträglich ist. In das Besorgen „Holz zerkleinern" geht das Beil spaltend ein, ist es mit Spalten zuhanden; die Funktion „hämmern" übt es in dem Leistungsganzen „Nägeleinschlagen in ...", oder „Pflock einrammen in ...."; „gegenhaltend" baut es das dynamische Ganze „Nägeleinschlagen in ...." mit auf, etwa dann, wenn der Nagel in ein Brett eingeschlagen wird, das „federt". Ebenso ist es möglich — dies hängt mit der Strukturiertheit des Zusammenschlusses der Glieder zur Funktionseinheit und deren dadurch bedingter Stellenbestimmtheit im Ganzen zusammen — daß die Sinnfrage hinsichtlich zweier Zeuge derselben Art, die in dieselbe Funktionseinheit leistend eingehen, verschieden zu beantworten ist. So können zwei ganz gleiche Hämmer in derselben Funktionseinheit „Nägeleinschlagen in dieses Brett hier und jetzt" verschiedenen Sinn haben: der Sinn des einen in diesem Funktionszusammenhang kann sein „Hämmern", der des andern „Gegenhalten". (Aus diesem Grunde sprachen wir oben S. 25 davon, die Teile einer Funktionseinheit müssen „mindestens von einander funktional verschieden" sein.)

Hat etwas Sinn? besagt also immer: Hat etwas Sinn für (in) diese(r) bestimmte(n) Funktionseinheit, für diese, gerade diese Konkretion des colere, gerade dieses Besorgen hier und jetzt? Geht es durch eine Funktion konstituierend in diese Funktionseinheit ein? Etwas hat Sinn, keinen Sinn, ist sinnlos, etwas hat diesen Sinn, besagt immer: es hat (keinen) Sinn für diese Funktionseinheit, es ist ohne Sinn für sie, es geht mit einer (keiner) Funktion konstituierend ein in diesen Funktionszusammenhang.

Absolut sinnlos wäre nur das, was überhaupt keine Funktion üben könnte, oder was keine Funktionseinheit mit seiner Funktion aufbauen helfen könnte. Solche „Sinnganze" (wir verstehen darunter vorläufig nichts anders, als „Funktionseinheit" in dem dargelegten Sinne) können ihrerseits wieder „als Glied einem höheren Ganzen eingeordnet sein[1]). Einzelne Erlebnisse, Leistungen, Momente des Lebens haben Sinn, sofern sie für das Ganze des Lebens bedeutsam sind. Ob aber das Leben als Ganzes (z.B. ein menschliches Einzelleben) Sinn hat, hängt davon ab, ob dieses Menschenleben irgend einem größeren Wertzusammenhang als Glied eingeordnet gedacht werden kann. In dieser Stufenleiter immer höherer Ganzer kommen wir schließlich zu jenem letzten und unbedingten Ganzen, das wir Welt nennen. Ob dies noch einen Sinn hat, ist eine Frage, die über unsere Fähigkeit der Sinndeutung oder des Verstehens hinausgeht. Es liegt jenseits unserer oberen Sinngrenze: über Anthropomorphismen kommen wir hier nicht hinaus" (E. Spranger, Psychologie des Jugendalters 12. Aufl. S. 4). Sicher werden wir zugeben, daß ein solcher Stufenbau möglich ist, desgleichen, daß wir so schließlich zu einem letzten Funktionszusammenhang kommen, für den alles Sinn hat, der das letzte „Wofür", das letzte „Worin" ist. Aber wir glauben nicht, daß es über unsere Fähigkeit der Sinndeutung hinausgeht, dessen Sinn zu erfassen, denn wie Spranger und auch wir zeigten, besagt Sinnhaben soviel wie: durch eine Funktion konstitutiv eingehen in eine Funktionseinheit, in ein „Sinn-Ganzes" wie Spranger sagt. Da aber ex definitione die Welt das letzte Ganze sein soll (wobei „Welt" uns nicht mehr besagen soll als eben „letztes Ganzes"), so kann es überhaupt kein höheres Ganzes mehr geben, in das dieses Ganze konstituierend eingehen könnte: m.a.W. die Frage nach dem Sinn der „Welt" (will

---

[1]) Daß etwas, das in sich bereits eine Funktionseinheit ist, wieder als Glied einer umfassenderen Funktionseinheit insein kann, beruht darauf, daß Funktionseinheiten allem Außen gegenüber als Einheit, als In-dividuen auftreten.

„Sinnvolles Ganzes" oder „Sinnganzes" (wir sehen bei letzterem Ausdruck ab von dessen Bedeutung in der Sprachphilosophie, denn hier sind Sinnganze Funktionseinheiten aus Sinn, dem Sinn etwa der Worte, Sätze etc: vgl. R. Hönigswald, Vom Problem des Rhythmus bes. S. 9 f) wird häufig so verwendet, daß diese Wendung fast als Tautologie erscheint, denn Ganze in dem von uns oben festgelegten Sinn sind immer sinnvoller Zusammenschluß von Gliedern zur funktional-dynamischen Einheit. Anders ist es natürlich, wenn man unter Ganzheit nur das Moment der Vollständigkeit versteht, so daß auch die Summe als Ganzheit angesprochen werden kann. Dann ist sinnvolles Ganzes eben das zur Funktionseinheit zusammengeschlossene, also strukturierte Ganze, wodurch dann Sinn die Bedeutung „Struktur" erhält. Da wir aber diese Verwendung von Ganzheit ablehnen, so kann uns „sinnvolles Ganzes" nur bedeuten: etwas, das in sich Funktionseinheit ist und als solche einem umfassenderen Ganzen konstituierend in-ist.

sagen: des letzten Ganzen) kann nicht nur nicht beantwortet, sondern überhaupt nicht gestellt werden, sie ist sinnlos.

Unsere bisherigen Ausführungen zusammenfassend, können wir sagen: Das Phänomen „Sinn" verweist immer auf ein Ganzes, dem das Sinnhabende als konstituierendes Glied funktional-dynamisch eingeordnet ist. Sinn haben heißt soviel wie: an bestimmter Stelle (und mit bestimmtem konstitutivem Gewicht) einer Funktionseinheit konstituierend in-sein; der Sinn etwessen ist die konstituierende Funktion, die Leistung, die Aufgabe, die etwas an der ihm zukommenden Stelle in der Funktionseinheit, der es in-ist, erfüllt.

* *
*

Wenn H. Gomperz in seiner, erst nach Abschluß der vorliegenden Arbeit erschienenen Schrift über „Sinn und Sinngebilde — Verstehen und Erklären" (Tübingen 1930) als Formel, „die sich auf allen Sinn und Unsinn überhaupt anwenden läßt" Folgendes gibt: „Das Urbild alles Unsinnigen ist die Attrappe; das Wesen jedes Sinngebildes als solchen ist dies, keine Attrappe zu sein" (S. 63), oder wenn er sagt, für Sinngebilde als solche sei wesentlich, daß sie „die Leistungen, zu denen sie bestimmt scheinen, zu vollziehen auch wirklich fähig sein müssen" (S. 251), so werden wir weiterfragen, wie sich denn eigentlich feststellen lasse, was „Attrappe" sei oder nicht, bezw. zu welcher Leistung etwas bestimmt scheine. Gomperz versucht diese Frage zu beantworten, indem er zwischen „Form" und „Inhalt", zwischen „Aussehen" und „Leistung" (Funktion) unterscheidet. Wir dagegen würden bei solcher Feststellung einen andern Weg einschlagen — weshalb, das darzulegen würde uns hier zu weit führen — und zwar einen Weg, der uns durchaus auch im Rahmen von Gomperz's Ausführungen möglich zu sein scheint, namentlich, wenn man seine Bestimmung von „sinnfrei" beachtet — (als „sinnfrei" erscheinen Gebilde, solange „auf den Zusammenhang, in dem sie etwa stehen, nicht eingegangen werden soll") (S. 35). Eine nähere Betrachtung aller von Gomperz angeführten Beispiele scheint uns nämlich darzutun, daß etwas als „Attrappe" nicht bestimmt werden kann von dem „Aussehen" her, sondern allein von einem funktionalen Ganzen her, in das das hinsichtlich seines Attrappe-Seins zu Bestimmende, sei es tatsächlich, sei es bloß im experimentierenden Denken funktional einbezogen wird. Eine künstliche, aus Holz oder Stein gefertigte Pflaume z. B. ist eben Attrappe nur dann, wenn man sie verspeisen will, nicht dagegen ist sie Attrappe zu nennen, wenn sie etwa in der Auslage einer Obsthandlung der Reklame dienen soll, oder wenn sie als etwas leisten sollend in das funktionale Ganze „mit etwas einen Scherz machen" einbezogen (gedacht) wird. Für letztgenannte funktionale Einheiten müßte gerade eine Pflaume, die im Ganzen des sie als Nahrungsmittel oder Leckerbissen Verzehrens keine Attrappe wäre, als Attrappe bezeichnet werden. D. h. aber, gerade durch die Bestimmung „Sinn hat, was keine Attrappe ist", werden wir auf funktionale Einheiten verwiesen, von denen her etwas erst als Attrappe oder Nicht-Attrappe bestimmt werden kann. Gomperz selbst betont ja an der oben angeführten Stelle und auch sonst - vgl. z. B.: „Nur ein Ganzes läßt sich einem höheren Ganzen einordnen, läßt sich zum Gegenstand einer Wertung und Stellungnahme machen .... So darf also wirklich gesagt werden, daß nur ein Ganzes „verstanden" werden kann, ja es ist eines der Wesensmerkmale des Verstehens, daß es aus Teilen ein gegliedertes Ganzes aufbaut und dieses selbst wieder einem höheren Ganzen einfügt" (S. 75) — die Notwendigkeit,

daß, damit etwas überhaupt nach seinem Sinn befragt (verstanden) werden könne, es in ein Ganzes einbezogen sein müsse, so sehr, daß sein Uebersehen dieses Umstandes bei der Sinnformel fast in Erstaunen setzen muß, und nur insofern begreiflich wird, als er in dieser Formel „Sinn" gegen „Unsinn" (und dem hievon von ihm, u. E. ohne sachlichen Grund, unterschiedenen „Widersinn") absetzt, wobei zu sagen ist, daß sowohl die Bestimmung etwessen als „sinnvoll", als auch die Bestimmung etwessen als „unsinnig' oder „widersinnig" bereits die (versuchsweise) Gehaltenheit des zu Bestimmenden in ein funktionales Ganzes voraussetzt. — Daß wir nur ein Ganzes einem höheren Ganzen einordnen können, daß nur ein Ganzes verstanden werden kann, lehnen wir allerdings ab, und Gomperz, falls er genügend beachtete, daß wohl der „Satz", nicht aber das „Wort" als „Ganzes" bezeichnet werden kann — der Satz ist eine funktionale Einheit des Bedeutens aus Gliedern, die selbst Bedeutendes sind, von den Lauten oder Buchstaben eines Worts dagegen läßt sich so etwas nicht sagen; als Bedeutendes, Meinendes ist das Wort Einfaches, trotz der Zusammengesetztheit des Wort-leibes — so müßte er die von uns abgelehnte Bestimmung selbst fallen lassen und wohl, wie wir, sagen: Verstanden werden kann, bezw. Sinn hat etwas nur, sofern es einem Ganzen in-ist; ob das nach seinem Sinn Befragte bezw. zu Verstehende selbst Ganzes oder Einfaches ist, ist bei der Sinnfrage irrelevant.

* *
*

Wir glauben hiemit in der Klärung des Phänomens „Sinn" an einem Punkte angelangt zu sein, von dem aus wir zunächst so fortfahren können, daß wir es gegen verwandte Phänomene vergleichend absetzen. Die folgenden Abschnitte werden deshalb handeln von „Sinn und Bedeutung", „Sinn und Zweck", „Sinn und Wert".

NB. Um Mißverständnissen hinsichtlich des Folgenden vorzubeugen, sei schon im voraus eine Stelle aus Julius Stenzel: „Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition" (Jahrb. für Philologie I S. 160 ff.) angeführt: „Wir konnten sie (Sinn, Bedeutung, Begriff) bisher als gleichbedeutend gebrauchen, und es wäre eine arge Schulmeisterei, etwa eine Scheidung zunächst nach etymologischen oder sonstigen Gesichtspunkten von vornherein festzusetzen und zu sagen: Hier sollte man eigentlich Sinn — oder Bedeutung, oder Begriff sagen. Der Sprachgebrauch kümmert sich um derartige Festsetzungen nicht und zwar aus dem Grunde, weil er in einem eigentümlichen ökonomischen Instinkt diese Scheidungen nur da zum Ausdruck bringt, wo ein besonderer Grund dazu vorliegt. Wir können hier ein wichtiges Gesetz der Bedeutungslehre feststellen. Die Sprache gestattet in hundert Fällen den völlig gleichmäßigen Gebrauch ähnlicher Ausdrücke, im hunderteinten Falle, in dem es gerade auf den besonderen Unterschied ankommt, ist dieser auf einmal mit größter Klarheit in der Sprache wirksam" (S. 162). „Wenn tatsächlich in so und so vielen Fällen zwei Worte ohne Unterschied gebraucht werden, so kommt es eben in diesen Fällen auf den durch die beiden Wör-

ter ausdrückbaren Unterschied nicht an. Um verwandte Bedeutungen wird es sich natürlich in solchem Falle stets handeln, sie werden für den Ausdruck manches Sinnes ganz gleichmäßig geeignet sein, und doch ruht in jedem von ihnen die Entfaltungsmöglichkeit seines *besonderen* Sinnes; dieser ist plötzlich für alle verständlich da, wo ich Verbindungen zwischen dem zu untersuchenden Ausdruck mit andern entweder leicht vollziehe oder auf Hemmungen stoße“ (S. 163).

## SINN UND BEDEUTUNG.

Die beiden Worte „Sinn" und „Bedeutung" tauchen in der Rede so häufig miteinander auf und werden in einer so großen Zahl von Fällen auch füreinander gebraucht, daß man zunächst annehmen wird, beide besagen dasselbe. Rickert sagt ja an der früher angeführten Stelle: „Sie erhalten dadurch eine Bedeutung oder einen Sinn". Doch gibt es daneben auch Fälle, wo beide Worte u. E. nicht durcheinander zu ersetzen sind. So kann man z. B. sowohl sagen, daß es Sinn (Wert) habe, für das rasche Vorwärtskommen eines Luftschiffes starke Rückenwinde auszunützen, als auch, daß starke Rückenwinde Bedeutung haben (von Bedeutung, bedeutungsvoll, bedeutsam seien) dafür; nicht aber, daß starke Gegenwinde für solches Vorwärtskommen Sinn oder Wert haben, obwohl wir sehr gut sagen können, sie seien von Bedeutung hiefür. Dieser Umstand legt die Vermutung nahe, daß auch in den Fällen, wo beide Worte verwendet werden können, sie doch nicht ganz dasselbe besagen.

Sicher bestehen mannigfache Gemeinsamkeiten zwischen den durch Sinn und durch Bedeutung ausgedrückten Phänomenen.

Gleich zu Anfang unserer Untersuchung konnten wir auf die Eigenart hinweisen, daß z.B. in durchaus sinnvoller Rede ein sinnvoller Satz als sinnlos für ... angesprochen werden kann, eine Reihe sinnloser Silben dagegen als sinnhabend für .... . Etwas Analoges findet sich auch bei „Bedeutung": man vgl.: „Seine Rede (die sich in lauter Worten und Sätzen, die als solche eine Bedeutung hatten, vollzog) war ohne Bedeutung, war bedeutungslos für die nachfolgende Abstimmung", während andererseits ein Gestammel von (bedeutungslosen) Lauten und Silben als sehr bedeutsam, etwa für das Erkennen seiner psychischen Lage, bezeichnet wird. Ebenso spricht man ganz analog zu der Rede von (dem später zu besprechenden) viel oder wenig Sinn haben für .... und dem „einen mehrfachen Sinn haben" auch von „große, einschneidende, weittragende Bedeutung haben (sehr, wenig bedeutsam sein) für ..." und von „mehrfache Bedeutung" oder „mehrere Bedeutungen" haben: man vgl.: „die Worte ‚Amerika den Amerikanern' waren von einschneidender Bedeutung für die Entwicklung der amerikanischen Nation und die der Nationen der ganzen zivilisierten Welt" und: „Die vox ‚Hund' hat mehrere Bedeutungen". Bei letzterer Rede von „Bedeutung"

sind die Beiwörter „groß, einschneidend, weittragend" u. ähnl. unmöglich, während bei der ersteren (die für uns im folgenden hauptsächlich in Frage kommen wird) der Plural „Bedeutungen" unmöglich ist.

Daneben die weitere Gemeinsamkeit, daß Bedeutung nicht etwas Vorhandenes ist, auch nicht an Vorhandenem, bloß Daliegendem etwa als Eigenheit vorfindbar, desgleichen daß sie nicht eine zwischen bloß Daliegendem entdeckbar vorhandene Beziehung ist, wie etwa Aehnlichkeit mit .... oder größer sein als ....

Auch in „Bedeutung" liegt, wie wir es bei „Sinn" fanden, ein Verweis auf ein „Wofür", m.a.W. Bedeutung ist immer etwessen Bedeutung (Bedeutsamkeit) für .... Ebenso sind auch bei Bedeutung die verschiedenen Antworten auf die Frage nach dem Wofür möglich, die wir im zweiten Abschnitt aufzeigten (für jemand, [wenn er ...], für das ....), die wir zunächst zurückführen konnten auf: .... für eine Konkretion des colere, des „Sich-kümmerns-um", d. h. eine Seinsweise des Ich, und die wir schließlich als eine Funktionseinheit, als funktional-dynamisches Ganzes entdeckten, wodurch wir instand gesetzt wurden, das Wofür noch mehr zu erweitern auf alle Funktionseinheiten, alle dynamischen Ganzheiten überhaupt. Wir können hier auf die entsprechenden Ausführungen über „Sinn für" verweisen, und zunächst sagen: Bedeutung ist etwessen Bedeutung für eine Funktionseinheit. Und zwar, das ist eine weitere Gemeinsamkeit mit Sinn, hat etwas Bedeutung für ... immer auf Grund einer Funktion dieses Etwas.

Die weitere Möglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem „Wofür", die wir bei „Sinn" im vorangegangenen Abschnitt aufweisen konnten (wofür hat dieses Sinn = was ist sein Sinn in ....?), findet sich u.E. bei Bedeutung nicht (ein Tatbestand, der sich im letzten Abschnitt dieser Untersuchung als bedeutsam erweisen wird). Das „Wofür" der Bedeutung kann nur durch das Etwas beantwortet werden, für das ..., nie aber durch die Funktion des Etwas, das Bedeutung hat für ... Wollen wir diese, so müssen wir fragen, weshalb, auf Grund wovon dieses bedeutsam sei für.... Etwas hat Bedeutung für ... auf Grund einer Funktion, seine Bedeutsamkeit beruht auf einer Funktion, nie aber kann diese Funktion als die Bedeutung bezeichnet werden, die etwas für etwas hat.

Ein Beispiel: Ich will einen Nagel in ein Brett einschlagen, greife nach dem Hammer und treibe den Nagel ein. Plötzlich „zieht" der Nagel nicht mehr, und beim nächsten Hammerschlag wird er krumm. Ich sehe nach und finde etwa, daß an der Stelle, an der ich den Nagel eintrieb, ein Ast im Brett ist. Er hat mein Nageleinschlagen aufgehalten, er hat mein Tun gestört. Wenn ich das auf Grund dieses Aufgehaltenwerdens, dieses Stutzens explizit gewußt Gewordene ausdrücken wollte, so würde ich wohl sagen müssen: „Aha, dieser Ast ist auch von Bedeutung für

das Nageleinschlagen hier, den hätte ich dabei auch beachten sollen!" „Gesehen" habe ich ihn vorher wohl und wenn jemand von mir eine minutiöse Beschreibung des Bretts verlangt hätte, so hätte ich u.a. auch gesagt: An der Stelle, an der ich jetzt dann den Nagel einschlage, sitzt ein Ast. Daß dieser Ast aber von Bedeutung ist für das Nägeleinschlagen hier, daß er es „beeinflußt", und daß er deshalb hiebei beachtet, berücksichtigt werden will, das konnte ich eigentlich erst wirklich „erfahren" dadurch, daß mein Beginnen, das, was ich im Sinn hatte, eine Hemmung erfuhr. Durch diesen hemmenden Einfluß wurde mir der Ast als bedeutsam für dieses Nageleinschlagen explizit bewußt, er offenbarte sich als diese Funktionseinheit „beeinflussend", als hiebei ‚eine Rolle spielend", er zeigte sich als für das Nägeleinschlagen hier und jetzt nicht „gleichgültig", sondern als über das Gleichgültige „hervorragend" und darum bei diesem Besorgen „Beachtung", „Berücksichtigung" verlangend. Die Bedeutsamkeit des Astes beruht auf seiner Funktion, den Nagel aufzuhalten, ihn nicht durchzulassen (einer trotz der negativen Ausdrucksweise durchaus positiven Leistung). Nach allem beruht also die Bedeutsamkeit etwessen für eine Funktionseinheit auf dem funktionalen Einfluß, den etwas auf diese hat, auf seiner „Beeinträchtigung" (ein Wort, das im gewöhnlichen Sprachgebrauch die Bedeutung der „Abträglichkeit" hat, das wir aber hier auch als „Zuträglichkeit" unter sich befassend verstanden wissen möchten — der Engländer spricht treffend von „to have a bearing on ...") dieser Funktionseinheit. Bedeutung haben für ... beruht auf der funktionalen Beeinträchtigung, die etwas auf etwas übt, und besagt soviel wie: von Gewicht, von Valenz sein für etwas und darum Beachtung verlangen. In unserem Beispiel wird ja die Beachtung gerade darin bestehen, daß man den Einfluß, den der Ast auf das Nägeleinschlagen ausübt, „ausschaltet", etwa dadurch, daß man vorbohrt, oder daß man den Nagel an einer andern Stelle einschlägt. So wird dann der Ast „nebensächlich", gleichgültig", er „macht nichts mehr aus" für dieses Nageleinschlagen.

Wir glauben, daß diese Bestimmung des Phänomens Bedeutung, Bedeutsamkeit allenthalben durchhält. Sagen wir etwa, das der Festung vorgelagerte Sumpfgelände sei von Bedeutung für die Eroberung derselben, so besagt dies doch nichts anderes als es sei von Wichtigkeit, habe ein Gewicht, eine Valenz für ..., spiele eine Rolle hiebei, weil es von Einfluß sei auf ..., und es müsse darum bei der Eroberung der Festung in Betracht gezogen, berücksichtigt werden, sei es auch nur insofern, als man die funktionale Beeinträchtigung, auf der seine Valenz beruht, ausschaltet, zunichte macht. Oder wir nennen jemand einen bedeutenden Philosophen und meinen damit, er sei aus der Menge der Philosophen hervor-ragend. Was aber besagt dies anders, als daß seine philosophischen Leistungen von Valenz sind für die Philosophie bezw. das Philosophieren seiner Zeit oder aller

Zeiten, daß sie das Philosophieren beeinflussen und deshalb in Betracht gezogen werden müssen beim philosophischen Forschen, sei es auch nur kritisch. Als bedeutenden Theologen, als bedeutsam für das katholische Religionsleben, wird auch die katholische Kirche Luther ansprechen, selbst dann, wenn sie der Ansicht wäre, Luther sei für das katholische Religionsleben nur abträglich gewesen.

Etwas ist von Bedeutung für ..., bedeutsam für ... besagt u.E. nichts anderes als: es hat irgend ein Gewicht, eine Valenz für ... und zwar auf Grund einer funktionalen Beeinträchtigung und muß daher beim Umgang mit dem Etwas, wofür es von Bedeutung ist, bezw. beim Insein in der betreffenden cultio berücksichtigt werden. Ob die Valenz eine positive oder negative, die Beeinträchtigung eine fördernde oder hemmende, eine beiträgliche oder abträgliche ist, bleibt dabei ganz unbestimmt. Was bedeutungslos ist für ... übt keinen funktionalen Einfluß auf das betreffende Wofür, es ist für es ohne Valenz, nebensächlich, gleichgültig und braucht deshalb nicht beachtet zu werden. Im Rahmen seiner Erörterungen über das Leben spricht Landgrebe (im Anschluß an Dilthey) dieselbe Ansicht aus: „Daß ein Begegnis bedeutsam ist, besagt nichts weiter, als daß es imstande ist, in eine wesentliche Beziehung zum Ganzen meines Lebens zu treten, sei diese nun positiv oder negativ." (Ludwig Landgrebe, W. Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IX S. 273.)

Der Kreis dessen, was bedeutsam ist für ... ist demnach ein weiterer als der Kreis dessen, was Sinn hat für ... Einmal ist er dies insofern, als auch das für etwas Abträgliche, also es in negativer Hinsicht Beeinträchtigende, in den Kreis des Bedeutsamen fällt. Doch auch in anderer Hinsicht ist der Kreis des für etwas Bedeutsamen (das Angeführte impliziert dies bereits) weiter als der Kreis des Sinnhabenden, und wir kommen damit auf die andere Art des Verweischarakters des „für" in bedeutsam für ... im Unterschied von Sinnhaben für ...

Wir sahen uns im Verlaufe unserer Untersuchungen gezwungen, das „Sinn habend für ..." zu präzisieren zu „Sinn habend i n ..." und zwar in einer Funktionseinheit. Sinn hat etwas, sofern es der Funktionseinheit, auf die das „für" verweist, diese funktional-dynamisch konstituierend, in-ist. Was dagegen bedeutsam ist für ... braucht u. E. dem, auf das das „für" verweist, nicht in-zu-sein. Das „für" bei bedeutsam kann auch auf etwas verweisen, dem gegenüber das Bedeutsame „ein Außen" ist, und insofern hat dieses „für" Verwandtschaft mit dem, das wir oben bei Sinn haben für j e m a n d aufzeigten, ja

dieser Charakter erweitert sich gegenüber dem des „für" in dem letzteren Phänomen noch um ein Beträchtliches dadurch, daß in ihm nicht nur der Charakter des „zugunsten" sondern auch des „zuschaden" liegen kann, so daß das „für" in bedeutsam für ... eigentlich nur besagt „im Hinblick auf"[1]). Und damit hängt nun des weiteren zusammen, daß es, wie uns scheint, gar nicht unbedingt nötig ist, daß das, wofür etwas bedeutsam ist, eine Funktionseinheit in dem früher dargelegten Sinne sein muß. Jedenfalls ist dies bei dem Wofür der Bedeutsamkeit schon deshalb unwesentlicher, weil, um die Bedeutsamkeit etwessen für ein Wofür zu erkennen, ich dieses Wofür gar nicht als strukturierten funktional-dynamischen Zusammenschluß von Gliedern zur Funktionseinheit explizit haben muß, etwas, das bei der Feststellung des Sinnhabens für ... u.E. unbedingt erforderlich ist.

Wir können also sagen, Bedeutung haben für ..., bedeutsam sein für ... heißt einfach: von Valenz schlechtweg sein für etwas auf Grund einer funktionalen Beeinträchtigung, wobei unbestimmt bleibt, ob die Valenz eine positive oder negative ist und wobei auch nicht nötig ist, daß das Beeinträchtigende dem „Wofür" in-ist. (Anmerkungsweise sei hier schon bemerkt, daß der Kreis des Sinnvollen auch in manchen Fällen, dies namentlich da, wo sinnvoll = wertvoll, Sinn = Wert gesetzt wird, auch in der Art sich erweitert, daß als sinnvoll für ... nicht nur das angesprochen wird, was dem Wofür, der betreffenden Funktionseinheit tatsächlich an bestimmter Stelle funktional konstituierend in-ist, sondern auch das, was ohne ihr im strengen Sinn inzusein, sie irgendwie trägt, ihr irgendwie zuträglich ist.)

Nun, glauben wir, sind wir auch instand gesetzt, zu verstehen, einmal daß „Sinn für" und „Bedeutung für" auch dann nicht dasselbe besagen, wenn sowohl die eine als auch die andere Wendung gebraucht werden kann, und desgleichen, warum überall, wo wir von etwessen Sinn für ... sprechen, wir auch ohne weiteres von dessen Bedeutung für ... sprechen können. „Sinn haben für" besagt nach unseren seitherigen Ausführungen: einer Funktionseinheit, an bestimmter Stelle sie funktional mitkonstituierend, in-sein, der Sinn etwessen hiebei ist die Funktion, mit der es konstituierend in-ist. Weil aber alles, was eine Funktionseinheit gliedhaft konstituiert, auch ohne weiteres als eine Valenz habend für sie angesprochen werden kann und zwar eben auf Grund seines funktionalen Beitrags zu dieser Funktions-

---

[1]) Häufig wird deshalb die Erörterung der Bedeutsamkeit etwessen so durchgeführt, daß man darlegt, auf was alles und in welchem Maße jeweils dieses Etwas funktionalen Einfluß übt, anders gesagt, so, daß man die „Tragweite" etwessen darlegt.

einheit[1]), so läßt sich überall, wo wir vom Sinn etwessen sprechen, auch von der Bedeutung dieses Etwas für, bezw. hier in dieser Funktionseinheit sprechen. Sinn haben für impliziert immer auch ein eine (bestimmte) Valenz (und zwar, wie wir unten sehen werden, eine bestimmte positive Valenz, d. h. einen bestimmten „Wert") Haben. Sinn haben besagt aber trotzdem nicht dasselbe wie Bedeutung haben (und auch nicht, wie wir später zeigen werden, dasselbe wie „Wert" haben), denn fürs erste heißt Sinn haben: einer Funktionseinheit, sie funktional mitkonstituierend, in-sein, Bedeutung haben dagegen auf Grund einer funktionalen Beeinträchtigung von Valenz (Gewicht) sein, fürs zweite ist das Sinnhabende immer der Funktionseinheit an bestimmter Stelle in, während das funktional Beeinträchtigende und deshalb Bedeutsame garnicht notwendig dem Wofür in-sein muß, fürs dritte fällt in den Kreis des Bedeutsamen nicht nur das Bei- und Zuträgliche sondern auch das Abträgliche. Deshalb läßt sich alles für (in) eine(r) Funktionseinheit Sinn Habende immer auch zugleich als für sie bedeutsam ansprechen, nicht aber alles für sie Bedeutung Habende zugleich auch als Sinn habend. Allerdings müssen wir bei solcher Differenzierung des Bedeutsamseins und des Sinnhabens etwessen für ... streng innerhalb derselben Funktionseinheit bleiben, denn es ist sehr wohl möglich, daß etwas, das für eine Funktionseinheit bloß als bedeutsam anzusprechen ist, für eine mit dieser unter Umständen nahe zusammenhängende als Sinn habend bestimmt werden kann. Zur Verdeutlichung ein Beispiel: wir sagten früher, für die Eroberung (d. h. das Erobern) der Festung sei das vorgelagerte Sumpfgelände von Bedeutung, und es müsse deshalb bei dem Erobern beachtet werden. Als Sinn oder Wert habend für die Eroberung werden wir es zunächst jedenfalls nicht bezeichnen, denn es hemmt diese ja. (Daß es Sinn oder Wert gehabt habe für die Eroberung, würden wir aber sofort dann sagen, wenn es etwa die Verteidiger vertrauensselig und unachtsam gemacht hätte, und so für die Annäherung beiträglich gewesen wäre.) Für die Verteidigung der Festung dagegen hat das vorgelagerte Sumpfgelände Sinn und Wert, indem es mit-verteidigt, d. h. die herannahenden Feinde aufhält.

Zusammenfassend läßt sich demnach festlegen, Sinn haben für ... und Bedeutung haben (bedeutsam sein) für ... sagen auch da, wo sie scheinbar ohne weiteres für einander verwendet werden können, im Grund doch nicht dasselbe. Im Phänomen des Bedeutsamseins für ...wird nur das Moment der Valenz etwessen im Hinblick auf etwas gefaßt, wobei unausgemacht bleibt, ob diese Valenz eine positive oder negative ist, ob das bedeutsame Etwas, dessen Bedeutsamkeit begründet ist in einer funktionalen Beeinträchtigung dessen, wofür .... ein zu- oder abträgliches

[1]) Vgl. S. 28 f.

ist[1]), wobei des weiteren unausgemacht bleibt, ob das Bedeutsame dem Wofür in-ist oder außer ihm ist. Was nicht bedeutsam ist für ..., ist dies deshalb, weil es ohne Einfluß ist auf ..., es ist für das, worauf bei der Bedeutsamkeitsfrage bezüglich etwas hingeblickt wird, gleichgültig, nebensächlich, spielt für es keine Rolle und braucht deshalb im Umgang damit nicht berücksichtigt zu werden. Sinn haben für ... dagegen heißt nicht bloß: auf Grund einer funktionalen Beeinträchtigung von Valenz sein für etwas, sondern: funktional beitragen zur Konstitution einer Funktionseinheit (und impliziert so immer auch das Phänomen des Bedeutsamseins, des Valenz-habens) und heißt des weiteren nicht nur, funktionalen Einfluß üben auf ..., sondern funktional-dynamisch konstituierend sein in ..., so daß also, abgesehen davon, daß das Sinnhaben für ... das die Valenz Begründende meint, der Kreis des Sinnhabenden in doppelter Hinsicht enger ist als der des Bedeutsamen. Was keine Bedeutung hat, ist demnach immer zugleich auch sinnlos für etwas, umgekehrt aber braucht das, was keinen Sinn hat für etwas, deshalb für dieses noch nicht bedeutungslos zu sein; es kann vielmehr, vielleicht gerade weil es keinen Sinn hat für ..., von sehr großer Bedeutung sein für die Funktionseinheit, für die es keinen Sinn hat.

Erst im Umblick auf all das, was in den Kreis des für eine Funktionseinheit Bedeutsamen fällt, läßt sich auch endgültig ausmachen, was für sie Sinn hat und welchen Sinn es hat, oder, wie wir vorläufig auch noch sagen können, was für sie Wert hat. Bedeutung, sagt Landgrebe (a.a.O.S. S.273) ist das, „was allen Wertbestimmungen, positiven und negativen, erst ihren Sinn gibt; erst wenn mein Leben in der Gliederung nach seinen bedeutsamen Momenten vor mir steht, kann das einzelne Begegnis als wahrhaft wert oder wahrhaft unwert abgeschätzt werden: auch das Negative fällt unter den Begriff der Bedeutsamkeit, sofern es nur ein wesentliches Moment meines Lebens ausmacht."

---

[1]) Also erst innerhalb des Kreises des Bedeutsamen für ..., des funktional Beeinträchtigenden unterscheidet sich der Bereich des Guten (des Beiträglichen) für ... und des Uebels (des Abträglichen) und innerhalb dieses Kreises sind beide scharf unterschieden. „Dem Guten kann nichts Uebles geschehen", für den Frommen hat auch das Uebel Sinn und Wert. D. h. sicher nicht, daß es für den Frommen hier so etwas wie eine coincidentia oppositorum gibt, sondern es besagt soviel, daß das, was sub specie hominis profani als Uebel anzusprechen ist, sub specie hominis religiosi als gut, als Sinn und Wert für ihn habend sich offenbart. Es sind jeweils verschiedene Wofür, in die er das auf sein Gut- oder Uebelsein hin zu Betrachtende einbezieht. Auch für den Frommen gilt die Gegensätzlichkeit von Gut und Uebel, nur gibt es für ihn als Frommen nichts in der Welt, in dem das Wesen „Uebel" Erfüllung fände.

## SINN UND ZWECK.

Hervorragende Forscher unserer Zeit sind der Ansicht, daß sich der Sinnbegriff auf den Zweckbegriff zurückführen lasse (vgl. z. B. Karl Bühler, Die Krise der Psychologie. Jena 1927 bes. S. 123 ff). Von anderer Seite wird dies bestritten; deshalb liegt die Vermutung nahe, daß „Zweck" vielleicht mit Aequivokationen behaftet ist, durch deren Aufdeckung der Streit geschlichtet werden kann.

Nach Rudolf Eisler (Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist, S. 30) hieß „Zweck" ursprünglich der Stift in der Schützenscheibe, auf den man beim Schießen zielte. Als solcher Richtpunkt war der Zweck „zuhandenes Zeug" (Heidegger), d. h. er war brauchbar, dienlich für das Schießen. Durch seine Funktion, bei dem Schießen die Richtung zu weisen, ging dieser „Zweck" genannte Punkt bestimmend in die Konkretion des colere, diese Funktionseinheit ein, sodaß wir, unseren seitherigen Ausführungen entsprechend, sagen müssen, er hatte Sinn für das Schießen, oder, wenn wir so wollen, er war „Mittel" beim Schießen.

Dieser Punkt war aber nicht nur das, wonach man sein Geschoß beim Schießen richtete (weshalb er da sein mußte — nach etwas was nicht da ist, kann man sich doch nicht richten), sondern auch das, was man beim Schießen „treffen", „erreichen" wollte. (Nach Eisler (a. a. O. S. 30) findet sich diese Verwendung seit Jakob Böhme). In diesem „Zweck" sollte der Bolzen die Scheibe treffen, sollte der Flug des Geschosses sein Ziel, will sagen, sein Ende finden.

Worauf man es mit dem Einstellen (Richten) des Geschosses auf den Zweck eigentlich abgesehen hatte, was man eigentlich im Sinn, im Kopfe hatte, worauf man mit dem Zielen auf den Zweck beim Schießen hinauswollte, war das, daß der Bolzen an diesem Punkt in der Scheibe stecke. Daß das Geschoß an diesem Punkt in der Scheibe sei, das war das, was man mit dem auf den Zweck genannten Punkt beim Schießen eingestellten (ausgerichteten) Bolzen erreichen wollte. „Zweck" ist insofern nicht bloß Richtpunkt, sondern auch das Zu-Erreichende, und genau genommen ist dies beim Schießen nicht dieser Punkt, sondern das In-diesem-Punkt-sein des Bolzens. Daß dieser Sachverhalt wirklich (real) sei, das war das, was man fertigkriegen wollte. Zweck ist somit das zu Erreichende im Sinne des zu Realisierenden. Im Erreicht-

sein dieses Zwecks, im Realsein, Hergestelltsein dieses, als Zweck ihm vorgesetzten Sachverhalts, fand das Tun sein Ende. Insofern ist Zweck der „finis", der „terminus", das „Fertig-zu-Kriegende", das, worin ein Besorgen sein Ende findet, das, dem man besorgend zustrebt, worauf man besorgend ausgeht und in dessen Erreichtsein, Wirklichsein ein Streben, ein Wollen zur Ruhe kommt. Zweck als das, worauf man ausgeht, was man haben (realisieren) möchte, ist auch das, was einem „nahe liegt" — naheliegt gerade deshalb, weil es nicht da ist. Nicht das Schießen, auch nicht der Zweck im Sinne von: als Richtungspunkt zuhandenes Zeug, liegt einem nahe, sondern das, daß der Bolzen an diesem bestimmten Punkte der Scheibe sei. Zweck ist also das, was man in einem Tun erreichen will, das, worauf man es als ein Zu-Erreichendes i. S. von Zu-Realisierendes abgesehen hat. Man könnte auch sagen: Zweck ist nie eigentlich die Sache, sondern Zweck ist immer, daß die Sache (oder wie in unserem Beispiel: der Sachverhalt) s e i, d. h. aber real, hergestellt, oder sagen wir gleich „vorhanden" sei. Zweck ist — dies wird später noch deutlicher werden — immer ein für zuhanden Gehaltenes (Geglaubtes), — was besagt, daß, um etwas als Zweck zu setzen, dieses schon als Sinn (Wert) habend für ein größeres Ganzes aufgeleuchtet haben muß, — das aber „abhanden" ist, und darum als „Vorhandenes", als so und so Aussehen-Müssendes hervorgetreten ist.

Daraus geht hervor, daß Zweck nie die Zweck-V o r s t e l l u n g ist, d.h. das vorgestellte zu Realisierende, der vorgestellte Terminus. Den Zweck als Vorstellung des zu Realisierenden brauche ich ja in meinem Tun nicht zu realisieren, sie (die Vorstellung) ist bereits existent. Der Terminus als vorgestellter ist bei meinem Tun zuhandenes Zeug — er konstituiert mein Tun, genauer, den Entwurf meines Tuns mit. Aber als vorgestellter Terminus ist er nicht das, wobei ich, bezw. das Tun, dem ich inbin, zur Ruhe kommt, sondern, solange der Terminus nur „vorgestellt" ist, habe ich eben „keine Ruhe". Sicher ist das in der Zweckvorstellung Vorgestellte eben das, worin mein Tun zur Ruhe kommt, aber zur Ruhe kommt mein Tun erst dann, wenn dieses Vorgestellte nicht mehr bloß Vorgestelltes, sondern Wirkliches ist. Als Vorgestelltes ist es nur vorweggenommen. „Vorgestellt" besagt nach allem fürs erste: „vorgestellt" im Gegensatz zu real, wahrgenommen, fürs andere: vorangestellt, vorweggenommen, und es besagt fürs dritte auch: vor sich hingestellt (als Vorlage). Eben dieses Vorwegnehmen des Terminus in der Zweckvorstellung (die, wie ausdrücklich bemerkt sei, keine „anschauliche", kein Bild des Zu-Erreichenden zu sein braucht, sondern, wie bei der Herstellung einer Maschine, unanschaulich in lauter mathematischen Formeln bestehen kann) ermöglicht es, mein Tun nach dem Terminus einzurichten, es auf ihn hin vorgreifend zu entwerfen. Die Zweckvorstellung ist das, „wornach"

ich mich beim Herstellen des Zwecks richte, aber mein Herstellen ist nicht „auf" die Zweckvorstellung gerichtet, es geht nicht auf sie (in ihr) aus. Daß das in der Zweckvorstellung Vorgestellte „vorhanden" sei, das ist das, worauf ich ausgehe. Nach Scheler (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik) könnten wir sagen: Das in der Zweckvorstellung vorwegnehmend Vorgestellte ist eine „Sache", d.h. „ein Ding, das Wert hat".

Die Zweckvorstellung hat Sinn für mein Wollen — sie geht so sehr konstituierend in den Entwurf dieser Funktionseinheit, die in dem (Realsein des) Zweck(s) ihr Ende findet, ein, daß man dieses Tun nicht als „Willenshandlung" ansprechen würde, wenn sie fehlte. Wir nennen Willenshandlungen doch gewöhnlich nur solche Handlungen, bei denen wir im voraus wissen, was wir wollen, d.h. aber, wo wir ein Vorwissen von dem Terminus unserer Handlung haben und diesem vorweg gewußten Terminus gemäß die ganze prozessuale Funktionseinheit des Realisierens des Terminus, unser ganzes wirkliches Tun entwerfend aufbauen. Dieses entwerfende Aufbauen der ganzen Funktionseinheit auf Grund eines Vorwissens um den Terminus, dessen, was in dieser Einheit realisiert werden soll, gehört zum Wesen der Willenshandlung. (Ob zum Wesen der [Zweck-]Handlung überhaupt, das wollen wir an dieser Stelle nicht untersuchen). Anders gesagt: Eine Willenshandlung ist eine solche, in die der Terminus der Handlung (das in ihr zu Verwirklichende) als vorwissend Vorweggenommenes leitend eingeht.

Nicht dagegen geht der Terminus selbst, das Zu-Erreichende, konstituierend in das Tun ein, dessen Terminus es ist. Würde es in dieses konstituierend eingehen, so wäre es für dieses Tun Zuhandenes, d.h. es könnte gar nicht mehr als Zweck gesetzt werden. Der Terminus selbst, das Zu-Erreichende, geht so wenig in die Funktionseinheit, in der es erreicht wird (oder nicht), ein, daß diese im Erreichtsein des zu Erreichenden ihren Terminus, ihr finis, ihre Auflösung findet — alles, was Sinn hatte für diese Funktionseinheit, wird im Augenblick des Erreichtseins des Terminus beiseite gelegt, es liegt nur noch da. Der Zweck als terminus der prozessualen Funktionseinheit des Realisierens gibt diesem Ganzen den Abschluß, der Zweck als vorstellend Vorweggenommenes ist dem Ganzen der Funktionseinheit, die wir Willenshandlung nennen, immanent, er trägt sinnvoll bei zum denkenden Entwurf jenes prozessualen Ganzen. (Die prozessuale Funktionseinheit des Realisierens des Terminus ist ja nur letztes konstitutives Glied der Gesamtwillenshandlung; der an dem vorstellenden Vorgriff auf den Terminus hängende Entwurf jener letzten Phase ist ein anderes Glied der gesamten Willenshandlung (Vgl. hiezu Nicolai Hartmann, Ethik, S. 174 ff.) Nicht aber können wir sagen, die Funktionseinheit habe Sinn für den Zweck (sei er gemeint als eigentlicher, sei er gemeint als vorweggenommener Terminus). Dies ist schon des-

halb nicht möglich, weil der Terminus, das Fertigzukriegende, wohl eine Funktionseinheit sein kann, so z. B. in dem Fall, wenn das Herzustellende eine Maschine ist — aber nicht eine solche zu sein braucht; man denke etwa, daß das Herzustellende ein Nagel sei, oder ein Bolzen für eine Maschine.

„Sinn für" ist nach unseren früheren Erörterungen immer etwessen Sinn für eine Funktionseinheit. Das Herstellen des Herzustellenden, das Realisieren (Erreichen) des Zwecks, ist immer eine solche Funktionseinheit. Und von dem, was durch eine Funktion aufbauend eingeht in eine Funktionseinheit, oder — um diese allgemeiner gültige Rede auf den Fall einer Funktionseinheit, die terminiert, zuzuschneiden — von dem, was brauchbar, dienlich ist für das Herstellen von etwas, für das Realisieren eines als Zu-Realisierendes „Zweck" Genannten, von dem, was einbezogen werden kann etwa in das als Prozess verlaufende Funktionsganze, das letztes Glied einer Willenshandlung ist, sagt man, es h a b e einen Zweck; genauer, es „erfülle" einen Zweck beim Herstellen dieses Etwas. Was einen Zweck erfüllt beim (in) ....., das leistet etwas für das ...., ist brauchbar für, hilft mit zum ....., m. a. W., das hat Sinn für das ..... Einen Zweck (eine Aufgabe, Funktion) erfüllen beim (in) .... besagt demnach soviel wie: „Sinn haben für das ..."; das ist der Zweck Dieses für ... soviel wie: das ist der Sinn Dieses für .... (Die Rede vom Zweck, den etwas erfüllt in ...., umfaßt ihrem Geltungsbereich nach nicht nur terminierende Funktionseinheiten, sondern auch nicht-terminierende, man vgl.: „Dieses Rädchen erfüllt (hat) diesen Zweck für die (d. h. in der) Maschine", „die Blätter haben einen Zweck für die Pflanze").

Wir glauben hiemit einen zweiten Begriff von „Zweck" aufgezeigt zu haben, der von dem Zweck = terminus schon sprachlich dadurch unterschieden wird, daß er nicht der Zweck ist, den man zu „erreichen" sucht in seinem Tun, das, was man sich als in seinem Tun zu Realisierendes vorsetzt, sondern der Zweck, den etwas für etwas, d.h. in einer Funktionseinheit „erfüllt"[1]). (Man vgl. auch die Reden: „Das ist kein Zweck für mich", d.h. das kann ich mir nicht als zu Erreichendes vorsetzen, und „das hat keinen Zweck für mich, wenn ich (für das) ....", d.h. es leistet nichts für mich, wenn ich ...., ich kann es nicht brauchen für das ...). Erst wenn wir diese beiden Begriffe von Zweck unter-

---

[1]) Wenn etwa Aristoteles sagt, alles stehe zu allem in teleologischer Beziehung, oder wie andere sagen, alles sei zugleich Mittel und Zweck, so scheint uns eben dieser Zweckbegriff vorzuliegen. Innerhalb eines Ganzen läßt sich ja tatsächlich sagen, jeder Teil sei für jeden da, erfülle einen Zweck für jeden, denn es „trägt" ja jeder jeden Teil, keiner könnte so und an dieser Stelle sein, wenn nicht die andern auch gerade so und da wären, wie und wo sie sind.

scheiden, werden u.E. auch Reden verständlich wie: „Für diesen Zweck hat das keinen Zweck", eine Abkürzung von: „Für das Erreichen dieses Zwecks hat das keinen Zweck"; z. B.: „Für das Nageleinschlagen in .... (diese in „der Nagel ist drin in .." terminierende Funktionseinheit) hat ein Stück Papier keinen Zweck, d.h. für diese Funktionseinheit, diese Konkretion des colere, hat das Stück Papier keinen Sinn, es ist nicht brauchbar für dieses Tun, geht nicht mit einer Funktion an seiner Stelle in diesen Funktionszusammenhang ein. Sinn haben für ... heißt demnach soviel wie: einen Zweck erfüllen für jemand, wenn er ...., bezw. für etwas ...., Etwessen Sinn für ... ist der Zweck, den etwas in einer Funktionseinheit „erfüllt".

Hier nun ist auch der Ort, einen Blick zu werfen auf „Mittel", das meist im Zusammenhang mit „Zweck" auftritt. Mittel heißt dabei sicher nicht soviel wie: das in der Mitte zwischen ... Stehende, wie etwa dann, wenn bei einem Handel, wo der Käufer 500 Mk. bietet, der Verkäufer 550 Mk. fordert, sie sich schließlich im „Mittel", d.h. auf 525 Mk. einigen. Mittel heißt vielmehr soviel wie: das Vermittelnde. (Man vgl. die Rede vom „Mittelsmann" und im Unterschied davon die von „Mittelding". Mittelsmann ist mir der, der etwas für mich (was aber hier nicht heißt „an meiner Stelle") besorgt, der, der mir behilflich ist bei der Erreichung von etwas, das ich mir als Zweck (Ziel) vorgesetzt habe, er ist Vermittler. „Mittelding" dagegen ist immer: das in der Mitte zwischen .... Stehende, vgl. z.B.: „der Maulesel ist ein Mittelding zwischen Pferd und Esel"). Mittel für einen Zweck heißt das, was dienlich, verwendbar ist für das Erreichen eines Zwecks, m. a.W., Mittel ist das, was in eine Funktionseinheit, die auf ein Zweck Genanntes ausgerichtet ist und in dem Dasein dieses Terminus ausgehen soll, (in einen Zweck-Mittelzusammenhang) durch eine Leistung gliedhaft eingehen kann. Oder, die Rede vom Zweck als „erfülltem" gestattet die Wendung: Mittel ist, was für das Erreichen eines Zwecks einen Zweck erfüllt. Mittel für das ... ist dabei immer E t w a s, bezw. Jemand, als bloßes Etwas (als zuhandenes Zeug) genommen — es ist ein Unterschied ob beim Erreichen eines Zwecks mir jemand „Mittelsmann" ist (wobei er immer noch von mir als Person genommen wird), oder bloßes „Mittel".

Mittel für das ... (für jemand, wenn er ...) ist etwas dann, wenn es Sinn hat für eine Funktionseinheit, oder sagen wir lieber etwas enger, für ein Tun, das etwas erreichen, herstellen will. Etwas als Mittel für das ... kennzeichnen, heißt demnach zum Ausdruck bringen, d a ß etwas Sinn hat für diese Funktionseinheit, diese Konkretion des colere, die ausgerichtet ist auf ..., hinaus will auf ... Welchen Sinn dieses Etwas für diese Funktionseinheit hat, ist damit noch nicht zum Ausdruck gebracht, m. a.W.: die Sinnfrage ist erst gelöst, wenn wir wissen, auf Grund welcher Funktion etwas Mittel für das ... heißt. Sagen wir: der

Hammer ist ein Mittel für das Nägeleinschlagen; Persil ist ein Waschmittel, so heißt das, er ist brauchbar für das Nägeleinschlagen, es erfüllt einen Zweck beim Waschen. Welchen Zweck es erfüllt, womit es mithilft beim ...., ist eigentlich nicht gesagt. Anders scheint uns dies bei Ausdrücken wie „Heilmittel" (allerdings ist gerade hier die Sachlage sehr undurchsichtig, vgl.: der Arzt heilt die Wunde mit..., die Wunde heilt, das Heilmittel heilt), „Abführmittel", „Bindemittel", „Dichtungsmittel". Wir glauben, daß in diesen Ausdrücken angegeben ist, „womit" das „Mittel" eingreift in ein Tun, anders gesagt, was das Mittel leistet, welchen Zweck es erfüllt. (Wieder anders liegt der Fall etwa bei „Hausmittel". Hier ist nicht ausgedrückt, wofür es zuhanden ist, auch nicht, womit es zuhanden ist für das..., sondern allein wo es zuhanden ist.) Es zeigt sich hier eine ähnliche Mehrdeutigkeit der Verweisung, wie wie sie früher bei dem „Für" in Sinn-haben-für fanden: Mittel heißt etwas sowohl in Bezug auf die Funktionseinheit, in die es konstituierend einbezogen werden kann, als auch in bezug auf die Funktion, kraft deren es diese Einheit konstituiert, anders gesagt, Mittel heißt etwas sowohl in bezug auf das „wofür" es zuhanden ist, als auch in bezug auf das, „womit" es zuhanden ist für etwas.

---

Nachdem wir nun so eine Bestimmung von „Mittel" gewonnen haben, wollen wir auch noch den Geltungsbereich dieser Rede etwas näher ins Auge fassen. In dieser Hinsicht konnten wir bis jetzt feststellen, „Mittel für" heißt etwas, sofern es brauchbar ist für ein Tun, das etwas erreichen will, sofern es eingeht in einen Leistungszusammenhang, der sein finis finden soll in... Mittel heißt demnach also etwas nicht in bezug auf den Zweck = terminus, sondern in bezug auf das Erreichen des Terminus. „Das ist Mittel zu diesem Zweck" wäre damit als eine abgekürzte Rede charakterisiert. (Allerdings ließe sich auch sagen, diese Rede sei keine Abkürzung, [desgleichen auch nicht die oben so angesprochene Wendung „für diesen Zweck hat es keinen Zweck", oder auch die „einem Zwecke dienen"], sondern es liege hier einfach eine neue Bedeutung von „Zweck" vor. „Zweck" hieße dann sowohl die ganze terminierende Funktionseinheit, als auch der Richtungspunkt, der Terminus, als auch die Funktion, mit der etwas [das dann Mittel für diesen Zweck genannt wird] in eine solche Funktionseinheit einbezogen werden kann. — Im letzten Abschnitt werden wir auf etwas ganz Analoges hinsichtlich des Ausdrucks „Sinn" stoßen).

Wir nennen Funktionseinheiten die ihr finis finden in etwas, bezw. dem Realsein von etwas, „terminierende Funktionseinheiten" und können darum auch das bisher über „Mittel" Gesagte so wenden: Mittel heißt etwas, sofern es durch eine Funktion gliedhaft eingeht in eine terminierende Funktionseinheit.

Terminierende Funktionseinheiten sind zunächst und vor allem alle Willenshandlungen, d.h. diejenigen Modi des colere, die wir oben charakterisierten als Handlungen, bei denen der Terminus der Handlung als vorwissend Vorweggenommenes konstituierend in den Entwurf eingeht. Genauer, terminierende Funktionseinheiten sind die letzten Phasen jeder Willenshandlung, die die Realisierung des zu Erreichenden darstellen, und die immer prozessuale Funktionseinheiten (Verlaufsganzheiten) sind. Damit ist eigentlich schon gesagt, daß uns des weiteren alle Zweckhandlungen überhaupt terminierende Funktioneinheiten sind. Zur Zweckhandlung überhaupt gehört nicht der für die Willenshandlung konstitutive bewußte vorgreifende Entwurf der im tatsächlichen Realisieren des Terminus bestehenden prozessualen Funktionseinheit[1]). M.a.W. zu den terminierenden Funktionseinheiten gehören uns auch die Reflex- und die Instinkthandlungen, sowie jene „mechanisierten" Willenshandlungen, bei denen solcher Entwurf ja jeweils fehlt. („Als Handlungen" auffassen tun wir wohl allerdings diese Handlungen dadurch, daß wir sie irgendwie „als ob" Willenshandlungen nehmen). Zweckhandlungen, überhaupt alle Handlungen sind immer J e m a n d e s Handlungen (wobei man wieder unterscheiden kann derart, daß man sagt, was Handlungen überhaupt vollzieht, ist „Subjekt", was dagegen Willenshandlungen vollzieht, ist „Person"), anders gesagt, sie sind eine der möglichen Weisen des Seins als „leben", ein Grundmodus des colere überhaupt. Und gerade im Gebiet der Zweckhandlungen scheint uns der eigentliche Bereich zu liegen, in dem der Ausdruck „Mittel" Verwendung findet.

Wir glauben aber nicht, daß alle Konkretionen des Seins als „leben", alle Modi von cultiones Zweckhandlungen, d. h. terminierende Funktionseinheiten sind. Gerade alle die cultiones, die man als „intentionale Erlebnisse" bezeichnet, sind keine terminierenden Funktionseinheiten in dem Sinn, wie das Realisieren eines Zu-Erreichenden terminierende Funktionseinheit ist. Intentionale Erlebnisse sind keine Prozesse, es vergeht keine Zeit zwischen dem Einsetzen des Erlebnisses und dem Erreichthaben des intentionalen Gegenstandes, sie sind auch kein „Herstellen" des, kein Ausgehen auf den bezw. in dem intentionalen Gegenstand, sondern einfaches, schlichtes als Gegenüber Haben desselben. Verschleiert wird dies vielfach dadurch, daß das schlichte bestimmterweise Haben eines Gegenstandes und der Erwerb dieses Habens mit demselben Worte bezeichnet werden. Man vgl. z. B. das Wort „Erkennen": es besagt einmal das schlichte als Erkanntes Haben eines Gegenstandes, fürs andere aber auch die Verlaufsganzheit des Erwerbs solchen Habens, d.h. die terminierende Funktionseinheit, die in jenem intentionalen Erlebnis als

[1]) Vgl. W. Mc. Dougall, An Introduktion to Social Psychology, 21. Ed. S. 303 ff: Theories of Action.

ihrem Terminus zur Ruhe kommt, ihren Abschluß findet. Man würde diese Verlaufsganzheit, dieses Unternehmen, das auf das und in dem schlichten als Erkanntes sich Gegenüberhaben ausgeht, besser als „Forschen", als Erkenntniserwerb bezeichnen.

Bezieht man den Umstand, daß das Ich den Gegenstand immer als intentionalen hat, in die terminierenden Funktionseinheiten mit ein, so könnte man wohl sagen, die terminierende Funktionseinheit (die Handlung, die ja nach unseren früheren Ausführungen immer Jemandes Handlung ist), ist eine Verlaufsganzheit von intentionalen Erlebnissen, die in einem (in der Willenshandlung vorstellend vorweggenommenen) intentionalen Erlebnis, nämlich in dem das ursprünglich nur vorgestellt Gehabte nun als tatsächlich als wirklich, als wahrnehmbar Haben, ihren Abschluß findet, die Handlung ist eine auf eine bestimmte cultio als Terminus hin verlaufende ganzheitlich strukturierte Abfolge von cultiones.

Wie uns nun scheint, nennt man die in solche modi des colere, die wir eben als schlichte intentionale Erlebnisse bezeichnenten, konstituierend eingehenden Etwasse, zwar nicht „Mittel", aber man bezeichnet sie seit Hans Freyer's „Theorie des objektiven Geistes" als „Geräte" des Lebens. Geräte des Lebens sind sowohl „Geräte" (d.h. „Mittel" in dem oben festgestellten Sinne des Worts), als auch „Zeichen", als auch „Gebilde" usf., kurz „Geräte des Lebens" ist alles, was ein „leben", d.h. ein Sich-kümmern Jemandes mit aufbaut, alles Etwas, das eine Konkretion des colere mit zu konstituieren vermag. Als Funktionseinheiten zeigten sich uns aber nicht nur alle cultiones, sondern Funktionseinheit, funktional-dynamische Ganzheit ist uns z. B. auch eine Maschine. Und zwar ist die Maschine eine sachliche Funktionseinheit, die selbst wieder durch ihre Funktion eine cultio mitkonstituiert. Insofern ist die Maschine „Gerät des Lebens" und, da sie doch „eigentlich" immer einem „Herstellen von etwas" mitkonstituierend eingeordnet ist, d.h. aber in eine terminierende Funktionseinheit funktional-dynamisch einbezogen ist, so kann sie des Näheren als „Werkzeug", als „Mittel" für das Realisieren von Etwas angesprochen werden. In sich aber ist die Maschine keine terminierende Funktionseinheit — sie in sich geht nicht aus in einem Terminus, sondern sie geht nur ein in eine prozessuale Funktionseinheit, die in einem Terminus als ihrem Abschluß ausgeht. Die Funktion der Maschine als Ganzes ist dabei gliedhaft konstituiert durch die Funktionen der einzelnen Maschinenteile. Die Funktionen der Teile sind strukturiert funktional-dynamisch zur einheitlichen Gesamtfunktion zusammengeschlossen, die nicht bloß die Summe der Einzelfunktionen der Teile ist, sondern diesen gegenüber etwas „Einheitliches" und deshalb „Neues"[1]).

[1]) „Alle Teile (z. B.) des Uhrwerks sind auf einunddieselbe Leistung hingeordnet" (H. Gomperz, Sinn und Sinngebilde, S. 7.)

Man sagt nun wohl, die Teile „haben Sinn für die (in der) Maschine", sie sind ihr sinnvoll in, sie „erfüllen einen Zweck in der Maschine", aber sie werden nicht „Werkzeuge" oder „Mittel" der Maschine genannt.

Nicht-terminierende Funktionseinheit ist auch ein Organismus (vgl. hiezu Th. Haering, Ueber Individualität in Natur- und Geisteswelt). Die Glieder des Organismus bauen durch ihre Funktion die funktionale Einheit des Gesamtorganismus auf, aber auch sie werden nicht „Mittel" genannt, weder in Bezug auf die Funktionseinheit Organismus als Ganzes, noch in Bezug auf die Leistung, mit der sie den Gesamtorganismus konstituieren.

Wenn wir hier die Maschienganzheit und die organische Ganzheit in einer Hinsicht in sehr nahe Beziehung zueinander gebracht haben, so besagt das nicht, daß wir die Unterschiede zwischen beiden, die in anderer Hinsicht bestehen, übersehen oder gering schätzen. Die Maschinenganzheit und die organische Ganzheit unterscheiden sich vor allem dadurch, daß die organische Ganzheit „enkaptische" Ganzheit ist im Sinne Heidenhains (vgl. Leibniz's Unterscheidung zwischen „natürlichen" und „künstlichen" Maschinen), dann daß dem Organismus Restitutionsfähigkeit (wenigstens in gewissem Grade) zukommt, etwas was dem Maschinenganzen fehlt. (Wollte man dieses Moment auch als Charakteristikum für Ganzheit überhaupt nehmen, so wäre erst Maschine u n d Konstrukteur als Ganzheit zu bezeichnen. Driesch in seinen Untersuchungen über Ganzheit scheint uns gerade in dieser Hinsicht nicht ganz klar: auf der einen Seite ist ihm die Maschine als solche eine Ganzheit, auf der andern Seite aber erst der Organismus, m. a. W. bald rechnet er seinen „ganzmachenden Faktor" als zum Wesen der Ganzheit gehörig, bald nicht. Letzthin ist dies ja Sache der Definition, aber auf alle Fälle ist Klarheit zu fordern, d. h. Driesch müßte, wenn man so will, zwischen zwei Begriffen von Ganzheit, einem weiteren und einem engeren, scharf unterscheiden.) Weiterhin unterscheiden sich Maschinenganzes und organisches Ganzes darin, daß dieses, wie Haering sagt, nicht nur in horizontaler Hinsicht, sondern auch in vertikaler Hinsicht ein Ganzes ist, (was nicht nur heißt, daß es in jedem Augenblick ein horizontales Ganzes ist, sondern) daß es, wie man mit Driesch sagen könnte, ein „Entwicklungsganzes" ist, wobei wir aber mindestens bezweifeln, ob diese Verlaufsganzheit, wie Driesch es tut, zurecht als terminierende (teleologische) Ganzheit gefaßt werden darf[1]).

Mittel heißt demnach etwas, sofern es sinnvoll eingeht in eine terminierende Funktionseinheit bezw. in Bezug auf die Funktion, mit der es in ein solches Ganzes konstitutiv eingeht. „Mittel" in dem weiteren Sinne von Gerät" heißt etwas in Bezug auf „Leben", d.h. auf eine mögliche cultio, die es zu konstituieren vermag. Nicht aber heißt etwas Mittel (Gerät) in Bezug auf alle nicht-terminierenden Funktionseinheiten, soweit sie nicht cultiones sind, also, nicht heißen so die Teile von Maschinenganzheiten oder die Glieder eines Organismus, desgleichen, falls, wie wir glauben, die Entwicklung des Lebensverlaufs eines Organismus nicht als „teleologische" Ganzheit gefaßt werden

---

[1]) Zu unserer Unterscheidung von terminierender Ganzheit und nicht-terminierender Ganzheit und innerhalb dieser zwischen Maschinenganzheit und organischer Ganzheit, vgl. Burkamps Unterscheidung zwischen Telie, telischer Menotaxis und Menotaxis.

darf, auch nicht die einzelnen Glieder und Phasen eines solchen nicht-terminierenden Verlaufsganzen. Die Wendungen „Sinn haben", „einen Zweck erfüllen", „diesen Sinn (Zweck) haben" dagegen umfassen ihrem Geltungsbereich nach alles, was Funktionseinheiten, diese funktional-dynamisch konstituierend (und deshalb „sinnvoll") in-ist, seien diese Funktionseinheiten terminierende oder nicht terminierende Verlaufsganzheiten, seien sie nicht terminierende (horizontale) Ganzheiten oder seien sie Konkretionen des Seins Jemandes.

Ehe wir die Frage erörtern: Warum ist etwas Zweck? nicht im Sinne von: Warum heißt etwas Zweck? — die Antwort hierauf müßte nach allem lauten: weil es terminus einer, deshalb als „terminierende" gekennzeichneten Funktionseinheit ist — sondern im Sinn von: Warum setzt man sich etwas vor als ein in einer terminierenden Funktionseinheit zu Erreichendes?, wollen wir das Verhältnis von Sinn und Wert genauer betrachten.

## SINN UND WERT.

Neben „Sinn und Zweck", „Sinn und Bedeutung" ist auch „Sinn und Wert" eine stehende Wendung in der philosophischen Literatur, und Sinn und Wert werden in der wissenschaftlichen Diskussion bald in eins gesetzt, bald unterschieden.

Ehe wir daran gehen, Sinn und Wert vergleichend gegeneinander abzusetzen, wollen wir erst einige Bedeutungen von Wert aufzeigen, die wir nicht des näheren in Betracht ziehen, obwohl sie mit dem eigentlichen Phänomen „Wert" in Zusammenhang stehen. Da ist einmal die Rede: jeder wahre Satz ist ein (theoretischer) Wert, oder Rembrandts „Mann mit dem Goldhelm" ist ein (ästhetischer) Wert. Fragt man, warum der wahre Satz, das Rembrandt'sche Gemälde Werte heißen, so wird man sagen müssen, weil sie wert sind, Wert haben. Es liegt hier u. E. etwas Analoges vor, wie wenn wir jemand einen „Stelzfuß" heißen, sagen, er sei ein Stelzfuß, weil er einen Stelzfuß hat, oder wenn wir Wasser eine Kraft nennen, weil es Kraft hat, jemand eine Autorität, weil er Autorität genießt, oder wenn Spranger schreibt: „Ein solches Gebilde nennen wir Struktur" und fortfährt: „Gegliederten Bau oder Struktur hat...." (Psychologie des Jugendalters S. 9). Was Wert hat, bezw., was wert(voll) ist, heißt darum ein Wert(es). Um diese Verwendung von „Wert" als allgemeinen Namen für wert Seiendes, Wertobjekte, Werte II (Heyde) zu vermeiden, sprechen wir statt von Wert II im folgenden von „Gut". Das Wahre, das Schöne, das Nützliche usf., d. h. das, was wahr, schön, nützlich ist, sind uns also Güter (bei welchem Wort aber, wie wir sofort sehen, dasselbe sich zeigt, was wir oben bei Wert sahen — etwas ist (heißt) ein Gutes, ein Gut, weil es gut ist).

Ebenso lassen wir „Wert", wie es sich zeigt in der Rede: Was ist der Wert dieser Kuh? Welchen Wert hat diese Kuh? Was ist sie wert? außer Betracht. „Wert" das hier dasselbe besagt wie „Preis", hängt sicher zusammen mit dem eigentlichen Phänomen „Wert"[1]). Aber diesen Zusammenhang aufzuklären,

[1]) Siegfried Behn (Phänomenologie und Abstraktion, Phil. Jahrb. der Görresgesellschaft XXXVIII, 1925, S. 303 ff) scheint uns, so sehr wir ihm in seiner Betonung, daß Wert immer etwessen Wert in einem Ganzen sei, beipflichten, bei seinen Ausführungen doch an, vom eigentlichen Sinn des Wortes Wert aus gesehen, abgelegenen Verwendungen dieses Worts orientiert, im ersten Teil an dem durch die Wendung „mathematischer Wert" Gemeinten, die soviel besagt wie bestimmte mathemati-

kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Desgleichen berücksichtigen wir nicht „wert", wie es etwa vorliegt in „werter Freund", „werte Gäste" usf.

Wert ist kein Ding, auch keine Eigenheit von Dingen, wie blau, hart, viereckig. Wäre er eine Eigenheit von vorhandenen Dingen, so müßte ich diese Eigenheit auf die Dinge blickend, sie vernehmend bestimmend, eraugen können. Wert heißt auch nicht vorhandenes Etwas in Beziehung auf etwas, wie ein Vorhandenes in Bezogenheit auf ein anderes das Obere, das Rechte, das Linke heißt. Als auf Anderes Bezogenes könnte etwas allenfalls noch „Gut" heißen, doch ist auch die Seinsart des Gutes nicht Vorhandenheit, bloßes Daliegen vor einem Betrachter. Was Gut heißt, ist immer gut für... .

Wir sagen aber auch nicht, Wert sei eine „Beziehung". Denn damit wäre allerhöchstens der formale Charakter ausgedrückt, daß nie Etwas „für" sich Wert hat. Und es bliebe die Aufgabe, diese Beziehung abzusetzen gegen Beziehungen wie: ähnlich mit, gleich wie, größer als, die wir früher als zwischen Vorhandenem vorhandene Beziehungen ansprachen. Sie sind entdeckbar, wenn ich „Gegebenes", „Gewußtes" (diese Worte im Sinne Rehmkes genommen, sodaß „Gewußtes" nichts besagt über wirklich oder nicht wirklich) vergleichend aneinander-, aufeinander-, zusammen-halte. „Aehnlich" ist etwas mit etwas Anderem, „größer" ist etwas als etwas anderes — Wert hat etwas für ...., wert-(voll) ist etwas für...

Wohl liegt auch in dem „für" der Charakter der Verweisung auf ein „wofür", aber dabei ist doch die Verweisung eine total verschiedene von der auf die beiden Fundamente, die in einer Beziehung liegt, oder in einem Relat auf das andere Relat, in Relation worauf es das und das ist. Ich mag solange ich will das,

---

sche Größe, im zweiten Teil dagegen an Wert im Sinne von „Preis". Nicht der Wert etwessen im eigentlichen Sinne des Worts hängt neben anderem ab von der „Greifbarkeit", von Angebot und Nachfrage, sondern der P r e i s etwessen hängt hievon ab. Wie lose der Zusammenhang von Wert (im eigentlichen Sinn) und Wert im Sinne von Preis ist, zeigt sich einmal daran, daß überhaupt nicht alles, was Wert hat für... zugleich auch einen Preis hat. Keinen Preis, obwohl sicher aber Wert, haben z.B. alle„ sogenannten f r e i e n Güter, d.h. die unbeschränkt, im Ueberfluß und herrenlos vorhandenen freien Naturgaben (z.B. Luft und Licht, Wasser im Freien)" (K.J. Fuchs, Volkswirtschaftslehre, 5. Aufl. S. 7.) Wie wenig der Preis von dem Wert etwessen abhängig ist, zeigt auch Mausbach in seinen kritischen Bemerkungen im Anschluß an Behns oben genannte Darlegungen, wenn er sagt: „Das Brot als das gesundeste, kräftigendste Nahrungsmittel mit dem würzigen Brodem der Erde bleibt trotz seiner Billigkeit das ehrwürdige Nahrungsmittel". Der Preis etwessen beruht außer auf anderem (wie z. B. Greifbarkeit, Aneignungsfähigkeit auch auf dem Wert, den etwas hat für, und der Zahl derer, für die es Wert hat für... — (durch letzteres wird neben durch anderes das Maß der Nachfrage bedingt) — i s t aber nicht der eigentliche Wert, den etwas für... hat.

was Wert hat und das, wofür es Wert hat, als vorhandene Gegenstände aufeinander beziehen, nebeneinanderhaltend vergleichen, eine Beziehung „Wert" entdecke ich nicht. Wert ist immer Wert „für" — also schon eine Gemeinsamkeit mit Sinn, Bedeutung und Zweck (als erfülltem). Und wie bei diesen, so ist auch bei Wert die Möglichkeit, das „für" zu ergänzen durch „jemand, (sofern er)", oder durch „etwas". Auch Wert ist demnach immer: etwessen Wert für jemand, wenn er ..., bezw. für das (zu dem ....). Somit auch hier die scheinbare Alternative, die wir im zweiten Abschnitt dieser Untersuchung zu überwinden versuchten. Nicht überwunden, sondern übersprungen ist sie aber, wenn man sagt: „Nun ist einerseits schon bemerkenswert, daß wir bei gewissen Objekten (z. B. einem schönen Bild) die Angabe, wozu es Wert hat, für nicht angebracht halten, sondern nur das F ü r feststellen, und andererseits ist es klar, daß wir in all den Wertfällen, bei denen wir zunächst nur das Andere angeben, w o z u etwas Wert hat, doch jederzeit dies durch die Angabe dessen, w o f ü r, d.h. f ü r w e n, es Wert hat, zu ergänzen in der Lage sind („die Schreibmaschine hat z u r Erledigung von Schriftstücken f ü r i h r e n B e n ü t z e r Wert"), woraus zugleich auch hervorgeht, daß „Wert zu" immer Wert zu e t w a s, m.a.W. Wert zu einer Sache, „Wert für" immer Wert für j e m a n d, m.a.W. für eine P e r s o n ist. Ist also Wert nur in gewissen Fällen auch Wert zu etwas, hingegen in allen Fällen Wert für j e m a n d, also für eine Person — selbst wenn die Person nicht in jedem Falle ausdrücklich genannt wird — so ist offenbar die Person das gesuchte Andere. Zweite, i n b e z u g auf das ein Objekt Wert hat" (I. E. Heyde, Wert, eine philosophische Grundlegung, S. 46).

Wir glauben, daß hier der Vernunft der Sprache doch etwas zu sehr vertraut ist und sind der Ansicht, daß es von Wert ist, die „Sache", zu der ..... oder, für die ...., etwas näher anzusehen. Man wird dann sofort erkennen, daß diese „Sache" nicht eine „Sache" ist, wie etwa der Stein, den ich vor mir liegend erblicke, oder der Stab, den ich vorstelle, sondern daß die „Sache, zu der ...." ein Tun ist, in dem angeführten Beispiel die Erledigung, d.h. aber das Erledigen von Schriftstücken, d.h. nach unseren seitherigen Ausführungen, eine der mannigfaltigen Möglichkeiten von Konkretionen des colere, oder eine Funktionseinheit, die in einem terminus ihre Auflösung findet. Und die Schreibmaschine ist als Wert habend für dieses Tun nicht bloß auf es bezogen, sondern trägt zu diesem Tun bei, hilft mit beim ..., sie ist e i n b e z o g e n, funktional eingeordnet in dieses Tun.

Wenn wir wollen, können wir auch sagen, sie ist diesem Tun funktional „zugeordnet". D.h. aber nicht, sie ist vorhanden und das Tun ist vorhanden, (was überhaupt nicht möglich ist — vorhanden ist ein „Geschehen", nie aber ein „Tun") gewußt, als Gewußtes gehabt, und wenn ich nun die vorhandene Schreibmaschine in Bezogenheit auf das vorhandene Tun habe, dann ent-

decke ich, finde ich so etwas wie Wert vor, bezw. (nach Heyde S. 176) „Verwertbarkeit"; sondern „zugeordnet" heißt soviel wie: sie hilft mit bei diesem Tun, sie trägt etwas dazu bei. Sie ist wertvoll (verwertbar) für ..., zu ..., bei der „Sache", besagt: sie geht konstituierend (durch eine Funktion) ein in dieses Tun, oder, wie wir ja auch sagen können, in diese terminierende Funktionseinheit. (Als Beleg dafür, daß Heyde das Etwas, sofern es Wert hat, nicht anders nimmt, denn als Gegebenes, Gewußtes, d. h. aber Vorhandenes, vgl. man folgende Stelle: „Solange nämlich ein Gegebenes, z.B. eine Pflanze wie Pfefferminz, rein als solches zur Untersuchung steht, dann sind alle diese W e s e n s-Ermittlungen eben auf dieses Gegebene (Objekt) allein gerichtet. Wird diese selbe Pflanze nun als wertvoll bezeichnet, dann ist es ja nicht etwas Anderes, Neues neben der Pflanze, das jetzt als Objekt des Wertes, also als erstes Beziehungsglied ausfindig gemacht werden müßte, sondern eben d a s s e l b e Gegebene „Pflanze" übernimmt natürlicherweise die Rolle des ersten Beziehungsgliedes; dagegen tritt neu in den Kreis der Betrachtung und weiteren Untersuchung ein das zweite Beziehungsglied, das Subjekt, f ü r das die Pflanze Wert hat"). (a.a.O. S. 103).

Doch kehren wir zu Heydes Ausführungen zurück — für uns müßte es ja irrelevant sein, daß Heyde die „Sache" ausschließt, da für uns ja „für das ..." und „für jemand" keine Alternative bedeuten. „Handelt es sich also bei Wert immer um eine Beziehung eines Objekts für eine Person — (weshalb dieser eigenartige Ausdruck „Beziehung .... f ü r eine Person?) —, m.a. W. einen Menschen, so ist mithin in d i e s e m ganz besonderen Sinne Wert immer P e r s o n wert, m.a.W. persönlicher oder menschlicher Wert. Indessen bedarf die Feststellung noch einer genaueren Formulierung. Wenn nämlich eine Person ....., d.h. ein Mensch, diese besondere Wirkenseinheit von Körper (Leib) und Geist (Seele), sich als Person von Anderem (Sachen) nicht durch seinen mit andern Dingen der Natur artverwandten Körper, sondern durch seinen Geist, d. h. sein B e w u ß t s e i n, auszeichnet, so werden wir genauer sagen: bei dem Beziehungsbegriff Wert handelt es sich um die Beziehung eines Objektes, sei es eines Objektes im weiteren oder engeren Sinne, zu einem B e w u ß t s e i n (Subjekt)". Wert ist immer „Bewußtseinswert", „Wert für Geist, wobei Geist das sog. Subjekt des Wertes ist" (a.a.O. S. 46 f.). Selbst wenn wir zustimmten, wenn Heyde sagt, Wert sei immer Wert für jemand, Wert für Person (als Beleg, wie wenig er selbst diese Behauptung begründen kann, vgl. man etwa seine Ausführungen zu: das Sonnenlicht hat Wert für das Wachstum der Pflanzen, a.a.O. S.48), so müßten wir widersprechen, wenn er Person im Anschluß an Rehmke bestimmt als „besondere Wirkungseinheit von Körper und Geist" und des weiteren Geist als „Bewußtsein". Denn hier ist sowohl Körper als Geist bestimmt als etwas Vorhandenes: Körper ebenso wie jedes

Ding als Besonderung von Ding schlechtweg, d.h. als Einheit von besonderer Gestalt, Größe und Ort, mit letzterem als einheitgebender Bestimmtheit, bezw. als Einheit von, durch besondere gr. (Größe,) gst. (Gestalt,) o. (Ort) bestimmten Dingaugenblicken. (J. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft S. 84 ff.) Körper ist demnach eine Einheit von Bestimmtheiten, die ich, das Ding „Körper" als Vorhandenes betrachtend, vorfinden kann. Geist ist ebenso bestimmt als vorhandene Einheit von Seelenaugenblicken, deren jeder besteht aus einer gegenständlichen (ge), einer denkenden (de), einer zuständlichen (zu) Bestimmtheit, geeint durch die Subjektsbestimmtheit (s.). (Rehmke a.a.O. S. 245 ff.). Mensch ist das, was ich in der Selbstwahrnehmung vorfinde. Weil Heyde sowohl das Werthabende (im weiteren Sinne, den wertvollen Gegenstand, im engeren Sinne, Bestimmtheiten desselben) als auch die Person, für die es Wert hat, als Vorhandenes, d.h. als das nimmt, als was es beim hinblickenden Bestimmen sich gibt, kommt er zu der Definition: „Wert ist die besondere Beziehung „Zugeordnetheit", die zwischen Wertobjekt und Wertgefühl (besonderem Wertsubjekt-Zustand) besteht, wobei, wie schon aus dem Werte als einer Beziehung folgte, die Glieder der Beziehung, Wertobjekt i.e.S. und Subjektzustand, rein als Gegebenes schlechtweg in Betracht kommen" (S. 153). Wertgefühl (= Werterlebnis) ist nach Heyde ein bestimmter positiver Zustand des Subjekts (Lust) und gewisse „Innenempfindungen".

Könnte man hinsichtlich der „Lust" zunächst im Zweifel sein, ob Heyde sie als Vorhandenes, gegenständlich Gehabtes meint, so nicht hinsichtlich der Innenempfindungen — man vgl.: „Allerdings: das Empfinden ist als gegenständlich-bewußthaben etwas Bewußtseinsmäßiges, Seelisches; und wie das Empfinden (Bewußthaben), so gehört auch das Empfundene (bewußt-Gehabte), d. h. die Besonderheit des Empfindens zu der empfindenden Seele, genau so, wie das Empfinden der Farbe, als Empfundenes, Merkmal der (empfindenden) Seele ist. Aber ebenso wie die Farbe, wenn von ihrer psychologischen Beziehung zum Bewußtsein abgesehen wird, doch als sachlich Gegebenes — also rein ontologischer Betrachtung unterzogen — nicht als etwas Seelisches, sondern als Merkmal eines (farbigen) Dinges zu bestimmen ist, so ist auch das „Innere", was in der Innenempfindung empfunden wird, wenn man von der psychologischen Zugehörigkeits-Beziehung zu dem innenempfindenden Bewußtsein absieht, als sachlich Gegebenes beurteilt — also in rein ontologischer Betrachtung als etwas Dingliches, Körperliches anzusehen. Das (empfundene) „Innere" ist also in objektiver Betrachtung keineswegs etwas Inneres = Innerbewußtes, gleich als ob es sich im Bewußtsein befände.... Dasjenige Gegebene, was bei der Innenempfindung tatsächlich empfunden wird, ist Inneres, Innerliches = Innerleibliches! Innerleibliche Vorgänge ganz besonderer Art, von verhältnismäßig

geringer Stärke sind es also offenbar, die als Reiz-Ursache dem Bewußtsein diese besonderen Innenempfindungen bewirken, wie sie der Seele eignen, wenn sie den Wert eines Objektes „erlebt", wenn sie insbesondere das Empfundene verdeutlicht als inneres Erhobensein und innere Vertiefung, Weitung oder wie die Umschreibungsversuche dieses eigentümlichen Zumuteseins außer dem Lusthaben noch lauten mögen ... Gewiß, die S e e l e ist es, welche diese Vertiefung, Weitung, Verinnerlichung „erfährt", aber doch nicht in dem Sinne des „Erfahrens", daß sie, dieses ort- und raumlose Einzelwesen, etwa gar s e l b s t diese Veränderung d u r c h m a c h t, als ob sie wie ein Ding geweitet, erhöht, vertieft usw., werde, sondern nur in dem Sinne des „Erfahrens", daß sie K e n n t n i s bekommt von solchen als Weitung usw. bezeichneten Veränderungen gewisser Teile ihres irdischen Partners, des menschlichen Leibes. Dieses durch sie bedingten Gefühls der „Innigkeit" werden wir aber immer bewußt, wenn sich etwas als wertvoll kundtut" (a.a.O. S. 123). (Vgl. auch S. 147 „... so könnte ich wohl jene besonderen Innenempfindungen haben, d.h. die innerlichen Regungen wahrnehmen ..."). Innenempfindungen haben heißt demnach innerleibliche Vorgänge in der Selbstwahrnehmung vorfinden als Gewußtes, als Vorhandenes, anders gesagt, eine bestimmte ge.-Bestimmtheit vorfinden. Aber auch das Zuständliche muß nicht notwendig anders gehabt sein. „Wenn ich aber doch trotz größter Unlust finde, daß dem Objekt ein nach Art und Grad bestimmtes Wertgefühl (Lust + Innenempfindung) zugeordnet ist, dann muß offenbar das durch die Wertbeziehung erforderliche (Wert-)Gefühl bloß v o r g e s t e l l t sein. Solche ... Wertfälle beweisen nun aber, wie wenig es zu bedeuten hat, daß ich das (Wert-)Gefühl „wirklich" erlebe, d.h. insbesondere die Lust z u ständlich habe, oder daß ich es vorstelle, d. h. insbesondere die Lust nur g e g e n ständlich habe. Die Frage, ob mein (Wert-)Gefühl wirklich (erlebt) oder nichtwirklich, bezw. möglich (erlebbar) ist, hat nichts zu sagen. Notwendig ist nur, daß ich das (Wert-)Gefühl in irgend einer Weise (bewußt) „h a b e", daß es gegeben ist. Also nicht, w i e es mir gegeben ist, ob als erlebt (wirklich) oder vorgestellt (möglich), sondern d a ß es mir überhaupt gegegeben ist, ist zum Verständnis des Wertes als einer Beziehung von Objekt und Subjektzustand, d.i. (Wert-)Gefühl, nötig." (S.147). Wie sich die hier gebrauchten Bestimmungen: erleben = zuständlich haben, im Unterschied von „vorgestellt", „möglich", „erlebbar" zu einander verhalten, das mag Heyde selbst entscheiden, uns interessiert insbesondere, daß ihm „erleben" fürs eine soviel als „z u s t ä n d l i c h h a b e n", fürs andere aber allem doch auch soviel als irgendwie „bewußt-, d. h. gegenständlich haben" heißt. Zwei Begriffe von „erleben", „haben" und schließlich auch von Person, Seele usw. scheinen hier durcheinander zu gehen.

Wertgefühl oder Werterlebnis ist, wie Heyde ausdrücklich hervorhebt (vgl. S. 143 ff.), nicht soviel wie „Erfassen", Erkennen des Wertes, sondern ein Zustand des Subjekts — ein Gefühl, das das Subjekt „hat", „erlebt" in Zugeordnetheit zum (wertvollen) Objekt. Werterleben, wenn es soviel besagen soll wie Werterfassen, Werterkennen (bei Heyde = (Be-)Werten) heißt nach Heyde: „die Beziehung eines Objektes zu einem besonderen (psychologischen) Befinden des Subjektes (logisch) vorfinden". D. h. eine Zugeordnetheit zwischen einem gegebenen, bewußten, erblickten, vorgefundenen (d. h. vorhandenen) Objekt und einem vorhandenen Subjektzustand (Werterlebnis) (den man ja einfach „in irgend einer Weise (bewußt) haben" muß) als vorhanden feststellen, vorfinden.

Erlebnis ist etwas, das man hat, „hat" in dem Sinne, wie man sagt „ich habe einen Zorn", „er hat eine Wut", d.h., er ist in Wut, er lebt darin, er ist ihr in. Erleben heißt hier: In-sein in dem Erlebten. Rehmke würde sagen, das in diesem Sinne „Erlebte" seien Bestimmtheitsbesonderheiten der Seele: etwas, das wir vorfinden, wenn wir auf die Seele hinblicken. Ich „erlebe" (habe) einen Zorn, heißt also: ich bin in....

Daneben gibt es aber noch einen anderen Begriff „erleben" und auch dieser findet sich bei Heyde (vgl. z. B. S. 127: „... sich selbst als so fühlend e r l e b t, d.h. seiner bewußt wird".). Man sagt z. B.: Ich habe gestern seinen Zorn erlebt, oder, ich habe ein herrliches Abendrot erlebt. Hier besagt „erleben" offenbar nicht so viel wie „In-sein" im vorigen Sinn. Ich will doch nicht sagen, ich habe seinen Zorn „gehabt", in dem Sinne wie ich etwa meinen Zorn „habe", er seinen Zorn „hat". Das Erlebte ist hier nicht als Bestimmtheitsbesonderheit meiner Seele zu bestimmen, sondern als Gegenstand. „Ich erlebte ein herrliches Abendrot" besagt nicht: Abendrot war gestern eine Bestimmtheitsbesonderheit meiner Seele, sondern, ich nahm ein herrliches Abendrot wahr. Bestimmtheitsbesonderheit meiner Seele war das Wahrnehmen des Abendrots. Erleben heißt soviel wie erfahren, Kenntnis nehmen, wissen, als Gewußtes haben. „Erlebtes" ist nicht das Gehabte i.S. dessen, was man in der Selbstwahrnehmung vorfinden kann, sondern das Gewußte. Ich erlebe ein Gefühl, besagt aber zunächst nicht (bezw. nicht bloß), ich habe es als Gewußtes, ich finde es vor als gewußten Gegenstand.

Die beiden Begriffe von „Erleben", „Haben": 1.) Haben: als vorfindbare Bestimmtheitsbesonderheit der Seele haben. 2.) Erleben, haben, i.S. von „als Gegenstand haben" (gewußt, gegeben haben) scheinen uns bei Heyde ineinanderzufließen. Beide in eins zu setzen liegt freilich sehr nahe, insofern als jenes erste Haben, Erleben immer nicht nur ein Insein, sondern ein wissend (bewußt) Insein ist: ein inneseiend (innewerdend) Insein. Aber darum ist dieses „bewußt Haben" doch nicht zu verwechseln mit Bewußthaben. Eine solche Verwechslung scheint uns aber

vorzuliegen, wenn Rehmke-Heyde die Person als Wissenswesen, als Bewußtsein bestimmen.

Wesen der Person ist u.E. vielmehr „Sein", und dieses Sein ist immer ein bewußt Sein (um sein Sein [implizit] wissend sein). Sein aber heißt nicht vorhandensein; ich bin nicht jetzt, in diesem Augenblicke das, was ich, auf mich blickend, als in mir vorhanden vorfinde: eine Einheit von Besonderheiten der ge-, de-, zu-Bestimmtheit, geeint durch die s-Bestimmtheit. „Sein", von der Person ausgesagt, heißt vielmehr: colere, d.h. in jedem Augenblick sich halten in einer der mannigfaltigen möglichen Konkretionen des „Umsichtig-sich-kümmerns-um", des „Umsichtig-umgehens-mit-in-der-Welt-Seiendem, aus ihr her Begegnendem", welches Umgehen immer ein gestimmtes ist und als weiteren Charakter den des wissend Umgehens hat. „Wirklich Erleben" in seiner umfassendsten Bedeutung (gewöhnlich wird es allerdings nicht so umfassend gebraucht, sondern nur als Bezeichnung für die kontemplativen Weisen des colere) würde für uns heißen: In einer der mannigfaltigen möglichen Konkretionen des colere (um sie implizit wissend) sich halten, in ihr aktuell leben, ihr in-sein.

Die möglichen Konkretionen des colere lassen sich ordnen in Grundweisen des Umgehens mit in der Welt Seiendem, aus ihr her Begegnendem überhaupt, ganz abgesehen von dem einzelnen begegnenden Innerweltlichen. Spranger hat in seinen „Lebensformen" solche Grundweisen des Lebens, d.h. des Seins, das immer ein Sein zur Welt ist, beschrieben. Ob er dabei alle den Menschen möglichen Grundweisen des Seins aufgezeigt hat, ob die von ihm aufgezeigten in allem richtig gezeichnet sind, lassen wir hier ununtersucht. Eine andere Einteilung, die sich mit der ebengenannten kreuzt, ist die nach dem Prinzip, ob die Konkretionen des colere-überhaupt wahrnehmbare Veränderungen in der Welt hervorbringen oder nicht. So kommt man zu der Einteilung in praktisches („aktives") und kontemplatives Sein zur Welt. Kerschensteiner (Grundaxiom des Bildungsprozesses 2. Aufl. S. 21 ff.) macht den interessanten Versuch, beide Arten der Einteilung zu vereinen.

Diese Grundweisen des colere, die wir eben andeuteten, nennt man auch „Einstellungen" oder „Stimmungen", "Gestimmtheiten". Dabei ist zu beachten, daß Gestimmtheit (vgl.: er ist ästhetisch, theoretisch gestimmt [eingestellt, gesonnen] — „gestimmt" scheint in der Hauptsache für die kontemplativen Grundmodi des Seins verwendet zu werden) hier wesentlich mehr besagt, als das „gestimmt", das wir oben gebrauchten (vgl.: er ist zornig gestimmt, er ist in fröhlicher Stimmung). Der Umstand, daß alle Einstellung „gestimmte" Einstellung ist, mag zu diesem Doppelgebrauch des Wortes geführt haben. Wir lassen unerörtert, wie Gestimmtheit und Einstellung zusammenhängen, ob z.B. eine bestimmte Einstellung einer ganz bestimmten Ge-

stimmtheit bedarf um sein zu können, oder ob bei derselben Einstellung die Gestimmtheit noch variieren kann.

Je nach der Einstellung zur Welt begegnet uns die Welt (als die Gesamtheit des in ihr Seienden, aus ihr her uns Angehenden) anders. Seltsamerweise sagen wir „anders" und nicht „eine andere" — es ist „derselbe" Wald, der dem einen als Holzquelle, dem andern als Kunstwerk, dem dritten als angenehmer Aufenthaltsort begegnet[1]). Vielleicht kommt dies daher, daß der, der ihn als Kunstwerk sehen kann, in ihm auch eine Holzquelle zu sehen vermag, m.a.W. daher, daß wir selbst den Wald in verschiedener Weise angehen, bezw. von ihm angegangen werden können; vielleicht auch daher, daß man e i n e Einstellung als die „normale" nimmt, und die andern möglichen Einstellungen als in dieser fundierte Variationen. Und doch ist festzuhalten, daß wir bei aller „Natur", (d.h. bei allem Nicht-Künstlichen, nicht von Menschen Geschaffenen) nicht sagen können, die und die sei die richtige, die „eigentliche" Einstellung zu ihr, in diesem Sein zu ihr begegne die Natur „an sich". In ihrem „An sich" begegnet die „Natur" (obwohl ihm das Etwas, auf das er hinblickt, vielleicht „für sich", d. h. isoliert begegnet) dem Naturwissenschaftler, der nur theoretisch eingestellt ist, d.h. auf sie als Vorhandenes vernehmend, bestimmend hinblickt, ebensosehr und ebensowenig wie dem Aestheten, der ihr, sie als Kunstwerk genießend, sich naht, oder dem Praktiker, der sie als „Zeug", als „Mittel" für seine Zwecke gebraucht. Anders ist dies bei allen Artefakten. Sie können ihrem Wesen, ihrem „An sich" nach erfaßt werden, weil sie, um in ganz bestimmte Weisen des Seins einzugehen, geschaffen sind. Wer dem Kunstwerk theoretisch naht, der hat nicht die richtige Einstellung zu ihm: es offenbart ihm, wie man sagt, sein Wesen, sein „An sich (als Kunstwerk)" nicht, er „versteht" es nicht.

Es mag wohl sein, daß, wenn ich den „Wert etwessen für mich" erfasse (in jenem weitesten Sinn von „Erfassen", der auch unser „werktätig [besser: colens] vertraut sein mit ..." umspannt), ich in der Selbstwahrnehmung die Seelenbestimmtheitsbesonderheiten vorfinden kann, die Heyde „Wertgefühl" nennt (Wir würden allerdings lieber sagen, daß wir dann diesem Wertgefühl in-sind, um dieses Insein in ihm wissend); aber wir glauben nicht, daß, wenn jemand sagt: der Hammer hat Wert für mich (für dich usw.) für das ..., Rembrandt's Gemälde haben

---

[1]) Vgl. Peter Altenberg:
Laubwald und Burg am Strome!
„Dichter was spürst Du? !"
„Ich spüre: Laubwald und Burg am Strome —"
„O — das spüren auch wir!"
„Auch Ihr? ?"
„Auch wir. Spüre Du Dichter das Tiefere!"
„Ich spüre das Tiefere, Dasselbe wie Ihr, Nur tiefer!"

Wert, die Schreibmaschine hat Wert — er damit ausdrücken will, es bestehe eine Beziehung „Zugeordnetheit" zwischen diesen Gegenständen als Gegebenem, bezw. zwischen Eigenheiten dieser Gegenstände und einem möglichen, „in irgend einer Weise (bewußt) gehabten" Wertgefühl, sondern, was mit dieser Rede u.E. gemeint ist, das ist: sie sind „Geräte des Lebens", d.h. aber, sie sind für das Leben als colere brauchbar. M.a.W., Wert haben für ... besagt hier: konstituierend eingehen in eine der mannigfaltigen möglichen Konkretionen des Seins.

Das Sein aber fanden wir als Funktionseinheit, wenn auch als eine besonderer Art. „Wert haben für mich, wenn ich ... (für das ....) — daß das „wenn ich ....", bezw. „für das ..." immer bei dem „für mich" mitzudenken ist, wenn es auch oft, weil „selbstverständlich", nicht explizit angegeben ist, beachtet Heyde zu wenig — heißt: Aufbauend eingehen in eine Funktionseinheit, der ich insein kann, in der ich mich zu halten vermag; „Wert haben für ..." überhaupt: „Konstituierend eingehen in eine Funktionseinheit". Die Rede, das Sonnenlicht habe Wert für das Wachstum der Pflanzen, hat nicht nur Sinn, wenn man „unbemerkt ein göttliches Bewußtsein oder vielleicht ein Pflanzenbewußtsein voraussetzte" (Heyde, a.a.O. S. 48), sondern sie besagt nicht mehr und nicht weniger als (und damit erweitern wir unsere Betrachtung wieder auf alle Arten von Funktionseinheiten): das Sonnenlicht hilft mit beim (fördert das) Wachsen der Pflanzen, es leistet etwas, erfüllt einen Zweck für das (in dem) Wachsen der Pflanzen; dieses Rädchen hat Wert für diese Maschine, meint: es leistet etwas hierin, trägt etwas bei zu der Maschine als einem Zusammenhang von Leistungen der einzelnen Teile, es konstituiert die Funktionseinheit „Maschine" mit.

„Wert haben für ..." heißt, so können wir wenigstens zunächst sagen, soviel wie „Sinn haben für ...", d.h. durch eine Funktion eingehen in eine Funktionseinheit, diese funktional dynamisch mitkonstituierend. Das Werthabende in der Funktionseinheit, für die es Wert hat, haltend, läßt sich weiter fragen: Was für einen Wert hat dieses? Worauf als Antwort dann bei allen Kultur-„werten", will sagen „Kulturgütern", d.h. bei allem Werthabenden, das eine Weise des Lebens, des Sich-kümmernsum Jemandes an der Objektstelle mit aufbaut, der Grundmodus des colere angegeben wird, in den dieses Etwas konstituierend einzugehen vermag. Anders gesagt, man kennzeichnet die „Wertart" des betreffenden Etwas durch die Angabe eines Grundmodus des colere, indem man z.B. sagt: das hat ästhetischen, theoretischen, ökonomischen, religiösen Wert. In manchen Fällen wird aber die Frage: Was für einen Wert hat dieses? auch genommen als: Welchen Wert hat dieses? Welches ist der Wert dieses? — Und sie wird beantwortet durch Angabe des Sinns oder Zwecks, den dieses Etwas in dieser Funktionseinheit erfüllt. Man antwortet dann z.B. auf die Frage: Welchen Wert hat

dieses Rädchen (in dieser Maschine)? mit: Es leistet das und das. Allerdings wird man sagen, es wäre besser, wenn man in diesem Fall fragen würde: Worauf b e r u h t der Wert dieses Rädchens? oder: Auf Grund welcher Funktion hat es Wert? Oder: Welchen Zweck (Sinn) erfüllt dieses Rädchen in der Maschine? (Vgl. hiezu J.E. Heyde, a.a.O. S. 162 ff). Und man wird weiter sagen, die adäquatere Antwort auf die Frage: Welchen Wert hat dieses? wäre: Es hat großen, geringen, es hat viel, wenig Wert.

Dieser Umstand offenbart, daß, trotzdem Sinn (Zweck) und Wert dasselbe besagen können, sie dies doch nicht unbedingt müssen, m.a.W. es besteht offenbar doch ein Unterschied zwischen den Phänomen Sinn und Wert. Dieser scheint uns darin zu liegen, daß der ursprüngliche Sinn des Wortes Wert in nahem Zusammenhang steht mit dem von „Bedeutung". Wir fanden oben, daß „Bedeutung haben", „bedeutsam sein" so viel heißt wie: von Valenz sein für ... auf Grund einer funktional dynamischen „Beeinträchtigung" etwessen durch etwas, wobei unausgemacht bleibe, ob diese Beeinträchtigung positiv oder negativ (bei- oder abträglich) sei, wobei desgleichen unbestimmt sei, ob das als bedeutsam Angesprochene dem „Wofür" im strengen Sinne in-sei oder nicht (vgl. den besonderen Verweischarakter des „für", den wir oben bei der Wendung „bedeutsam für" aufzeigten). Wert haben für ... scheint uns nun ursprünglich der Ausdruck zu sein für eine besondere Art des Bedeutsamseins, nämlich für das „positive" (beiträgliche) Bedeutsamsein, d.h. Wert haben heißt: von Valenz sein auf Grund einer beiträglichen funktionalen Beeinträchtigung. Wodurch das „für" auch bei „Wert" einen andern Verweischarakter hat als bei „Sinn für", (das wir ja als „in" präzisieren mußten) — es heißt wie bei Bedeutung, soviel wie „in Hinsicht auf", dies allerdings immer mit dem Ton des „zugunsten" —, wodurch sich zugleich der Kreis des Werthabenden erweitert derart, daß er auch all das, was ohne dem Wofür im strengen Sinne inzusein, diesem doch beiträglich ist. Sinn haben für (in) ... impliziert demnach immer auch das Wert haben für ... (wie auch das gegenüber letzterem umfassendere Bedeutung haben für ...), meint aber u. E. doch nicht eigentlich dasselbe. Dagegen scheint uns, weil der Kreis des Werthabenden ein umfassenderer ist als der des Sinnhabenden, nicht alles Wertvolle für ... zugleich auch im engen und strengen Sinn als Sinn habend für ... angesprochen werden zu dürfen.

Allerdings ist der Zusammenhang der von uns eben unterschiedenen Phänomene Sinn und Wert ein so enger, daß auf der einen Seite Sinn = Wert (im eigentlichen Sinn) genommen wird, wodurch sich der Kreis des Sinnvollen entsprechend erweitert, auf der andern Seite Wert = Sinn oder Zweck (im eigentl. Sinn) (vgl. die oben besprochene Auffassung der Frage: Welches ist der Wert von? als: Welchen Sinn (Zweck hat ...), was wiederum zur Folge hat, daß als Sinn-habend (im eigentl. Sinn) nicht nur

das angesprochen wird, was dem „Wofür", es funktional-dynamisch konstituierend, in-ist, sondern auch das, was ohne ihm im strengen Sinn inzusein, es in positivem (beiträglichem) Sinne beeinträchtigt. Die Tatsache, daß „Wert" mehr und mehr dazu verwendet wird, das, was eigentlich „Sinn" heißen müßte, auszudrücken — auch die später zu betrachtende Wendung „viel, wenig Sinn haben" mag hiezu beitragen — beruht u.E. aber nicht nur darauf, daß die beiden Phänomene fast untrennbar nah zusammenhängen, sondern auch darauf, daß die Begriffe Sinn und Wert in anderer Hinsicht einen Unterschied der Auffassungsweise des Etwas einschließen, einen Unterschied, der Dilthey berechtigt, „Wert" als etwas anzusprechen, das „Gegenständen" zukomme, während „Sinn" eigentlich eine „Lebenskategorie" sei und nur per analogiam auf Gegenstände, Sachen übertragen werde.

Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß wir „Wert" in einem engeren Sinne fassen, als Rickert es tut, der innerhalb von Wert überhaupt zwischen positivem und negativem Wert unterscheidet. Jenes umfassendere Phänomen würde nach dem von uns Ausgeführten mit den Worten „Bedeutung", „Bedeutsamkeit" zu bezeichnen sein, so daß die Verwendug von „Wert" sich für uns auf das beschränken würde, was Rickert „positiven" Wert nennt. Eine der unsern ähnliche Ansicht in dieser Frage finden wir bei Martin Honecker (Versuch einer gegenstandstheoretischen Grundlegung der Wertlehre, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XXXVI. 1923 S. 303 ff), der, nachdem er die Wendungen „hat Wert" und „ist Wert", „hat Unwert", „ist unwert" untersucht, und „ist Wert" = „ist Gut", „ist Unwert" = „ist Ungut" (weil auf einigen Wertgebieten, wie z.B. dem ästhetischen, der Ausdruck „ist Uebel" nicht gebräuchlich ist) terminologisch festgelegt hat (wobei er, wie wir, immer auch den Verweischarakter, der in dem Phänomen „hat Wert" liegt, betont; vgl. z. B. a.a.O. S. 128), fortfährt: „Verwenden wir aber den Terminus „Wert", wie oben vorgeschlagen, in dem Sinne des (positiv) Wertvollseins, so mangelt uns eine Bezeichnung, welche das Wertvollsein und das Unwertvollsein zusammenfaßt. Bisher tat dies (auch in Worten wie „Wert-Theorie" usw.) das jetzt auf den prägnanten Sinn des Wertvollseins eingeschränkte Wort „Wert". Als gesuchte allgemeinere Bezeichnung sei das Wort „Wertigkeit" oder „Valenz" [wir sagten: Bedeutung, Bedeutsamkeit] vorgeschlagen und zur umfassenderen Bennennung sowohl des G u t e s als auch des U n g u t e s diene der Ausdruck „das Valent" [das Bedeutsame]".

Im Zusammenhang damit müssen wir auch Rickerts Lehre, Wertbegriffe seien daran erkennbar, daß ihre Negation nicht „nichts", sondern „etwas", nämlich „Unwert" sei (Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, S. 264 ff) mindestens in dieser allgemeinen Fassung ablehnen. Wenn wir etwas als „keinen Wert habend

für ..." als „ohne Wert für ..." kennzeichnen, so besagt dies nicht mehr als eben: es habe keinen Wert für ..., d. h. es besagt noch nicht, es sei vom Uebel, habe „Unwert", dieses Wort so genommen, wie etwa in der Rede: „Die Feigheit unserer Soldaten hat nicht nur keinen Wert für die Erstürmung der feindlichen Stellung, sondern sie hat geradezu Unwert!" Man kann „Unwert" so gebrauchen, aber die Negation, „das hat keinen Wert" besagt nicht notwendig „das hat Unwert", sondern nur „das ist ohne Wert für ...", Rehmke würde sagen, es drücke eine „Sonderungsbeziehung" aus zwischen dem „das" und dem „hat Wert für ...". Mehr als eine solche Sonderungsbeziehung drückt die Negation von Wert nur dann aus, wenn sie nicht nur besagt „ohne Wert für ...", sondern zugleich auch noch das positive „aber trotzdem von Bedeutung für ...". Dieses Positive braucht aber in „keinen Wert haben für ..." nicht zu liegen, m. a. W., was keinen Wert hat für ... kann zwar trotzdem „Bedeutung haben für ...", muß es aber nicht — es kann nicht nur ohne Wert, sondern auch ohne Bedeutung, vollkommen gleichgültig sein für ... Etwas mit jener Emphasis „Unwert habend, nicht gut seiend für ..." nennen, heißt ihm Wert für ... ab-, aber trotzdem Bedeutung für ... zusprechen. Was bedeutsam ist für ..., aber keinen Wert, sondern „Unwert hat für ..." beeinflußt das „Wofür" wohl, baut aber nicht auf, sondern stört, ist nicht zuträglich, sondern abträglich, fördert nicht, sondern hemmt.

Von hier aus können wir auch das Phänomen „Gelten", das seit Lotze mit der Wertlehre untrennbar verknüpft scheint, des näheren beleuchten und wollen dies tun im Anschluß an Heydes Ausführungen hiezu, die zu dem Resultat kommen: Gelten heißt „Angesehen werden sollen als etwas" (a. a. O. S. 70). So wie Heyde das „angesehen werden sollen" versteht, müssen wir es ablehnen, wir werden dagegen auf ein „angesehen werden sollen" stoßen, weil Etwas etwas gilt. Gelten ist für Heyde „gelten als etwas", „angesehen werden sollen als etwas". Bleiben wir bei diesem Phänomen, so müssen wir das „sollen" ablehnen. Was angesehen werden „soll" als ..., m. a. W., was mit dem Forderungscharakter „angesehen zu werden als ..." auftritt, beansprucht Geltung, hat aber darum noch nicht solche. Gelten tut nur das, was angesehen wird als .... Gelten i. S. von „gelten als" muß also vor allem bestimmt werden als „angesehen werden als" und nicht als angesehen werden „sollen" oder „wollen". (Heyde gibt dies auch weitgehend zu, vgl. a. a. O. S. 70).

Doch nun zu dem „als etwas". Heyde nimmt als Beispiele bei seiner Analyse: Der Fünfzigmarkschein gilt; das Gesetz gilt; die Einladungskarte gilt als Einlaßkarte; Nietzsche gilt als großer Philosoph.

Betrachten wir zunächst das letzte Beispiel. Bei ihm fällt zunächst ein gewisser Gegensatz zwischen „gelten als" und „sein" auf. Zwar besagt diese Rede keineswegs, Nietzsche sei kein großer

Philosoph, nicht einmal ein Zweifel an seinem ein-solcher-Sein soll ausgedrückt werden; man will auch nicht sagen, er sei vermutlich, wahrscheinlich, möglicherweise keiner, und trotzdem liegt in dem „gelten als" eine Restriktion. „Er gilt als großer Philosoph" heißt, er rangiert, passiert als solcher, er wird dafür gehalten, genommen, „angesehen". Ob er einer ist, bleibt „dahingestellt", „es ist damit nicht gesagt, daß er einer ist". Solche Restriktion finden wir in dem Beispiel: „Die Einladungskarte gilt als Einlaßkarte" nicht. Daß eine Einladungskarte „eigentlich" keine Einlaßkarte ist, ist klar, und deshalb braucht man hier in keiner Weise zu restringieren. Dieser Satz besagt also nicht, daß die Einladungskarte als Einlaßkarte genommen werden „soll", sondern, daß sie tatsächlich als solche angesehen wird. Wohl ist sie „eigentlich", „genau genommen" nur Einladungskarte, aber „praktisch" ist sie auch Einlaßkarte. Sie wird dafür „gehalten", „genommen" heißt nicht, man „halte sie nur dafür", sie sei es aber nicht (vgl.: du hältst ihn nur für einen großen Staatsmann, tatsächlich ist er aber keiner), sondern, „praktisch" sei sie Einlaßkarte. „Gelten als" heißt hier: „praktisch" das sein, als was es „gilt", als „pragma" dem andern gleich sein, der Wirkung, Leistung nach dasselbe sein wie ..., dasselbe vermögen wie ..., der erfüllten Funktion nach die Stelle des andern einnehmen. Wenn man zu der Veranstaltung geht, für die man eine Einladungskarte hat, die als Einlaßkarte gilt, so wird am Eingang die Einladungskarte dasselbe vollbringen, was „eigentlich" nur eine Einlaßkarte vermag, sie wird einem die Tore zu dieser Veranstaltung öffnen, einem Zutritt verschaffen. „Die Einladungskarte gilt als Einlaßkarte" besagt demnach: sie erfüllt die Funktion dieser, ohne „eigentlich" Einlaßkarte zu sein — sie ist praktisch, der Leistung nach dasselbe wie ....

Nun können wir auch die Analyse des vorigen Beispiels noch etwas weiter führen. „Nietzsche gilt als großer Philosoph" besagt: Er ist „praktisch" ein solcher, denn er übt die Wirkung eines großen Philosophen, er übt denselben Einfluß aus — dabei soll aber dahingestellt bleiben, ob er tatsächlich einer ist, weil ja, wie das Beispiel von der als Einlaßkarte geltenden Einladungskarte zeigt, jemand (etwas) das, als was er (es) praktisch rangiert, nicht „eigentlich" zu sein braucht. A gilt als b heißt also: a ist „praktisch", der Funktion, dem Einfluß nach b [1]).

[1]) Hierher gehört auch das Symbol, wenigstens der „naiven Auffassung" (Werner Schingnitz, Symbolik und Logik, Blätter für deutsche Philos. I S. 385 ff). Symbol sein für etwas besagt für diese Auffassung nicht, jenes andere „meinen", hinweisend bedeuten, sondern, praktisch dasselbe sein wie jenes andere — W. Stern, der allerdings ganz auf dem Boden der „aufklärerischen Auffassung" des Symbols steht, sagt: die Identität zwischen Symbol und Symbolisiertem ist „nicht eine der Existenz, wohl aber eine solche der Bedeutung" (Person und Sache III S. 129 ff) — deshalb [denn das Sehen der Unterschiede von Symbol und Symbolisiertem als Vorhandenem (dem Aussehen nach) fordert ja ein von der Welt Abrücken, das der Naive „zunächst" nicht kennt] schlecht-

Man könnte das Beispiel: „Der Fünfzigmarkschein gilt" ebenfalls so auffassen (und Heyde tut das), also sagen: der Fünfzigmarkschein ist „praktisch" 50 Goldmark, obwohl er „eigentlich" nur ein Stück bedrucktes Papier ist. Doch scheint uns diese Auslegung nicht zu treffen, schon deshalb nicht, weil ein Fünfzigmarkschein, wie uns die Inflation lehrte, seine Aequipotenz mit 50 Goldmark verlieren kann, ohne seine Gültigkeit einzubüßen. „Der Fünfzigmarkschein gilt" heißt nicht, er ist „praktisch" (dasselbe wie) 50 Goldmark, sondern: er hat Kaufkraft, er ist brauchbar zum Zahlen, er vermag zu zahlen, wenn wir wollen: er ist Zahlungsmittel. Der Fünfzigmarkschein gilt, besagt nichts anderes als: Er gilt als Zahlungsmittel, d.h. er ist Geld und sieht nicht nur so aus wie Geld. Er ist nicht nur ein Geldschein, wenn man ihn ansieht, sondern er ist auch seiner Funktion und deshalb seiner Valenz nach Geld — er ist das, nach dem er aussieht; welchem andern Zahlungsmittel er äquipotent ist, wird in keiner Weise angegeben. Wem sollte das Goldstück äquipotent sein, wenn ich sage: „dieses Goldstück gilt."

Ebenso ist es in dem Beispiel: „Das Gesetz gilt". Heyde interpretiert es als: „das Gesetz gilt als rechtskräftig" (S. 68). Wenn wir davon absehen, daß in diesem letzten Satz dieselbe Restriktion liegen kann, die wir in dem Beispiel „Nietzsche . . ." fanden — womit dann u. E. gerade das „dahingestellt" wäre, was der Satz „das Gesetz gilt" zum Ausdruck bringt (das Gesetz i s t nicht rechtskräftig [gültig], es g i l t nur als [gültig] rechtskräftig), so besagt der Satz „das Gesetz gilt als rechtskräftig" kein Jota mehr als „das Gesetz gilt", während doch in den ersten Beispielen durch die Beifügung „als . . . ." zu dem Sinn des Satzes ein wesentliches Mehr beigebracht wurde (vgl. z. B.: diese Einladungskarte gilt, und: diese Einladungskarte gilt als Einlaßkarte.). Dieses Gesetz gilt = dieses Gesetz gilt als rechtskräftig = dieses Gesetz ist rechtskräftig. Da aber rechtskräftig zu sein zum Wesen des Gesetzes gehört — ein Gesetz, das nicht Rechtskraft hat, ist kein Gesetz, mag es auch aussehen wie ein Gesetz und auch so benannt werden —, so besagt die Rede: dieses Gesetz gilt, dieses Gesetz ist rechtskräftig, dieses Gesetz ist „in Kraft", nichts anderes als „dies ist ein Gesetz" — ebenso wie „dieser Fünfzigmarkschein gilt", „dieses Geldstück gilt" besagt: „es ist Geld". Und (gültige) Gesetze gelten immer etwas für . . ., gelten jemandem etwas für . . ., was nicht heißt: sie gelten einem für (als) etwas. So sagt man auch: dieser Wurf gilt nicht, nämlich gilt nichts für das

---

weg dasselbe sein wie das Symbolisierte, m.a.W. ganz dasselbe vermögen (sei es tätig oder leidend) wie das, wofür es Symbol ist (vgl. Richard Thurnwald, Sybmol im Lichte der Völkerkunde, Ztschr. f. Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 1927 S. 322 f). Die naive Symbolauffassung ist demnach eingebettet in eine ganz besondere und zwar nach Heidegger die „zunächste" Art des das In-der-Welt-Seiende Angehens, bezw. von ihm Angegangenwerdens.

Spiel und dessen Resultat, er „gilt als ungeworfen", ist praktisch, seinem Einfluß auf das Spiel nach, nicht geworfen — er ist „gleichgültig". Oder: „dem Gewaltmenschen gilt das Gesetz nichts für sein Tun", oder „daß er mein Freund ist, gilt nichts für meine Beurteilung seines Verhaltens". „Etwas gelten für ..." heißt hier: von Bedeutung sein, mitzählen für ..., von Valenz sein für ... von Einfluß sein auf das betreffende Wofür. Und eben weil das, was etwas gilt für ..., nicht ohne Einfluß ist auf ..., darum „sollte es angesehen werden". Wir haben hier ein „angesehen werden sollen", bezw. ein „angesehen werden", das etwas ganz anderes besagt, als das Heydes. Es besagt nämlich: in Betracht gezogen, berücksichtigt werden. „Deine Ansicht gilt etwas für ihn" heißt: sie ist ihm von Bedeutung, sie beeinflußt ihn, (daß er sie in Betracht zieht, ist damit nicht gesagt — vielleicht tut er das, vielleicht auch nicht, von Einfluß (zu- oder abträglichem) kann sie trotzdem sein). Ob sie ihn vorwärts bringt in seinem Tun, oder ob sie ihm hinderlich ist, ist nicht ausgemacht. Und weil deine Ansicht von Einfluß ist auf ihn (auf sein Sein), sollte ich, mich irgendwie um ihn kümmernd, diese Ansicht „ansehen", in Betracht ziehen. „Diese Person gilt ihm nichts" heißt: sie ist ohne Einfluß auf ihn, existiert nicht für ihn, ist gleichgültig, ohne Valenz für ihn, „sie ist für ihn Luft" und braucht deshalb beim Umgang mit ihm nicht angesehen, in Betracht gezogen zu werden.

„Etwas gelten für ..." besagt also u. E. soviel wie „von Valenz, von Bedeutung sein für ..., weil Einfluß üben auf ...". Damit ist unsere Ansicht hinsichtlich „gelten" und „Wert" festgelegt. „Werte gelten" besagt unseres Erachtens: Werte gelten etwas für ..., wobei aber „Werte" garnicht das besagt, was wir unter Wert verstanden wissen wollen, sondern „Güter"; also: „Werte gelten" = Güter gelten etwas für ..., haben Valenz für ..., was gut ist für ... (wert ist für ...) (und deshalb „Gut", „Wert" heißt) hat Einfluß auf .... Aber, wie wir früher zeigten, haben nicht nur Güter, d. h. das, was gut ist, (Wert hat) für ..., Einfluß auf, sondern auch das, was unwert, abträglich ist für .... Etwas gelten für ... heißt: von Valenz sein für ... (auf Grund eines das „Wofür" in größerem oder geringerem Maße funktional Beeinträchtigens). Ob dieser Einfluß zuträglich oder abträglich ist, bleibt hiebei unentschieden. Heyde analysiert wohl ein Phänomen „gelten", aber u. E. eines, das im Rahmen einer Wertlehre ohne Bedeutung ist. Er übersieht, daß das für eine Wertlehre in Betracht kommende Phänomen „Gelten" nicht ist: „für etwas gelten" = als etwas gelten (= angesehen werden als), d. h.: nicht „eigentlich", wohl aber „praktisch", der Mächtigkeit, dem Vermögen[1]) nach das sein, als das (für das) es gilt, sondern: „etwas gelten für ...", welches immer „etwessen etwas gelten für jemand (wenn er ...)",

[1]) Vermögen ist hier Ausdruck für die Gesamtheit dessen, was Etwas vermag.

bezw. „. . . . für das . . .“ ist. Etwas gilt (etwas) für etwas, und etwas gilt für etwas = etwas gilt als etwas, sind scharf zu unterscheidende, wenn auch fast äquivoke Reden. (Vielleicht liegt bei dem „für etwas gelten“ = „als etwas gelten“ eine Kontamination mit „für etwas gehalten werden“ vor. Jedoch hat „für“ auch in andern Redensarten die Bedeutung von „in Vertretung von, anstelle von“, man vgl.: „Ich tat das für Dich“, was heißen kann 1.) ich tat es an deiner Stelle, ich war „praktisch“ du; 2.) ich tat das im Hinblick auf dich, wegen deiner, deinetwillen (sei es, um dir zu nützen, sei es, um dir zu schaden); 3.) ich tat das zu deinem Nutzen und Frommen.)

Nachdem wir nun Sinn, Bedeutung, Gelten in den Rahmen unserer Betrachtung über Wert einbezogen haben, bleibt uns noch, Zweck, und im Zusammenhang damit auch Begehren, Begehrbarkeit, Wollen in seinem Verhältnis zu Wert zu erörtern, worin zugleich befaßt ist das Problem, das wir am Schluß des vorigen Abschnitts aufwarfen: Warum ist etwas Zweck? i. S. von: Warum wird etwas als Zu-Erreichendes, als Terminus einer Willenshandlung, die deshalb eine terminierende Funktionseinheit ist, gesetzt?

Wir unterschieden zwischen erfülltem Zweck und erreichtem Zweck. Erfüllter Zweck ist immer eine Funktion, und auf dieser Funktion beruht das Werthaben etwessen für . . . Erfüllter Zweck ist aber immer erfüllter Zweck in . . ., m. a. W., „etwas erfüllt einen Zweck“ heißt: es geht mit einer Funktion in eine Funktionseinheit ein, diese gliedhaft aufbauend. Was einen Zweck erfüllt in . . ., von dem sagt man, es habe Wert für . . . Der erfüllte Zweck ist die Funktion, mit der etwas eingeht in . . ., und darum Wert hat für . . . Der erreichte Zweck dagegen ist nie eine Funktion, sondern E t w a s, ein Gegenstand oder das Sein (Vorhandensein) eines Gegenstandes an einem Ort (z. B.: der Nagel an dieser Stelle in der Wand). Terminus eines Tuns ist nie ein Tun, sondern Etwas, eine Sache, ein so-seiend Daseiendes, ein Vorhandenes, das aber nicht darum als Zu-Erreichendes gesetzt ist, damit es einfach vorhanden sei (hier im Sinne von existent, real, wirklich und deshalb sichtbar, wahrnehmbar), sondern damit es zuhanden sei . . . M. a. W. Terminus (zu erreichender Zweck) ist ein Gerät des Lebens, und deshalb soll es vorhanden (in dem eben umschriebenen Sinne) sein. Der erreichte Zweck kann, wie wir früher sahen, selbst eine Funktionseinheit sein oder nicht. Ist er jenes, wie z. B. im Fall des Herstellens einer Maschine, und wird dann nach deren Zweck gefragt, so handelt es sich um die Frage nach dem „erfüllten“ Zweck, nach der Funktion in . . ., um die Frage, womit es bei der Hand, beiträglich sei in (zu) einem konkreten colere. Nach dem Zweck eines Gegenstandes, einer Sache fragen, heißt demnach immer, sie als Leistendes nehmen und nach ihrer Leistung fragen, und heißt zugleich, das so Befragte als einer Funktionseinheit eingeordnet halten, sei diese eine terminierende oder eine

nicht-terminierende — auch nicht alle Konkretionen der colere sind ja terminierende Funktionseinheiten, nicht jedes sich Befassen mit etwas will etwas erreichen, etwas herstellen. Wer wollte z. B. behaupten, im ästhetisch genießenden Sein zu .... werde etwas hergestellt, es sei eine terminierende Funktionseinheit, die etwa auf den und in dem sogenannten ästhetischen Zustand des Ich ausgehe. Dieser ästhetische Zustand des Ich ist doch vielmehr etwas (das Befindlichkeitsmoment), mit dem das ästhetisch sich verhaltende Subjekt diesem Grundmodus des Sich-Befassens-mit-etwas in-ist, und nicht etwas, das erst im Verlaufe des ästhetischen Verhaltens als Terminus erreicht wird, etwas, in dem solches Verhalten sein Ende findet.

Der Unterschied zwischen erreichtem Zweck und erfülltem Zweck wird oft verwischt dadurch, daß man, nach dem Zweck eines Tuns befragt, garnicht den Terminus angibt, d. h. das, worauf man gerade in dem Tun, dem man in-ist, hinauswill, sondern das, was das in diesem Tun Erreichte, das Hergestellte zu leisten berufen ist, das, was des Hergestellten Funktion, sein Beruf ist. Ein Beispiel: Ich sehe jemand einen Nagel einschlagen und frage nach dem Zweck seines Tuns, was nach dem obigen nur heißen kann: worauf willst du in diesem Tun hinaus, was willst du erreichen? Die Antwort, die den Terminus angäbe, müßte lauten: „Daß der Nagel an dieser Stelle in der Wand sei". Statt dessen antwortet man aber gewöhnlich durch Angabe dessen, was das Erreichte zu tun berufen ist: „Ich will ein Bild aufhängen", „er wird ein Bild tragen", d. h. man gibt die Funktion an, die der Terminus „Nagel an dieser Stelle in der Wand" übt.

Hier können wir auf eine Eigenart der Rede vom „machen", „schaffen", „besorgen", „sich befassen mit" u. ähnl., was immer ein: „etwas machen" usw. ist, hinweisen. Wir fragen z.B. jemand: Was machst du? Was schaffst du? Womit befaßt du dich? und erhalten als Antwort: „Ich mache ein Bild, ein Haus" usw.... d. h., der Befragte antwortet uns durch Angabe dessen, was er als in seinem Tun zu Erreichendes sich vorgesetzt hat. (Daß die Rede: Was machst du? auch verstanden werden kann als: Wie ist (geht es) dir? ist u. E. ein interessanter Beleg für Heideggers: Ein Mensch ist zunächst das, was er betreibt). Oder aber, wir erhalten als Antwort: „Ich schreibe, ich zeichne, ich baue" usw., d. h. der Befragte gibt uns die Konkretion des colere an, der er gerade in-ist.

Nach dem „erfüllten" Zweck einer F u n k t i o n kann nicht gefragt werden, sondern nur nach dem erfüllten Zweck eines F u n k t i o n i e r e n d e n, das allerdings selbst eine Funktionseinheit (Sachganzheit) sein kann, d. h. ein einheitliches Ganzes von Funktionierendem, dessen Teilfunktionen in einer Gesamtfunktion aufgegipfelt sind.

An dieser Stelle ist mancher Redewendungen zu gedenken, in denen doch nach dem Sinn, nach dem (erfüllten) Zweck eines Tuns gefragt zu werden scheint. Man vgl. z. B.: Was ist der Sinn des

Erkennens? — (wobei wir davon absehen, daß damit oft das gemeint wird, was besser ausgedrückt würde durch die Wendung: was ist der Sinn v o n Erkennen, d. h. was heißt Erkennen? [Die phänomenologische Frage im Erkenntnisproblem], des weiteren davon absehen, daß Erkennen oft im Sinne von „Forschen" verwendet wird, wodurch obige Frage dann verstanden werden kann als: was ist der Zweck des Forschens? anders gesagt, was setzt sich der Forscher als zu erreichenden Zweck vor?[1]) — oder: hat es Sinn, erst nach x zu gehen, wenn man nach y will? oder: das und das zu tun hat (keinen) Sinn, wenn man ...; es hat Sinn, das und das auszunützen, falls man .... Wir glauben aber, daß sich das mit diesen Reden Gemeinte ohne weiteres dem von uns Dargelegten einfügen läßt. Von einem Tun, überhaupt einem konkreten colere zu sagen, es habe Sinn, wenn man ... heißt nichts anderes als es stehe mitkonstituierend in einem umfassenderen Ganzen. Allgemein: wird von einer Funktion selbst gesagt, sie habe Sinn, sei sinnvoll, so heißt das, sie sei mit einer Mehrheit von Funktionen zur funktionalen Einheit zusammengeschlossen.

Ohne sie in ein umfassenderes Ganzes einzubeziehen, also rein i n n e r h a l b einer Funktionseinheit kann nicht nach dem Sinn oder erfüllten Zweck dieser Funktionseinheit selbst gefragt werden, sofern Sinn besagt: die Funktion, mit der ein funktionierendes Etwas an seiner Stelle einer Funktionseinheit in-ist; vielmehr muß, wenn die Frage nach dem Sinn einer Funktionseinheit überhaupt eine sinnvolle sein soll, auch hier das Befragte einer (in diesem Fall umfassenderen) funktionalen Einheit eingeordnet gesehen werden. Wenn darum die Rede, etwas habe „seinen Sinn in sich", besagen sollte, der Sinn dieses Etwas sei zu erfassen, ohne daß es einer Funktionseinheit als Glied eingeordnet werden müßte, so halten wir diese Worte für leeres Gerede — (u.E. allerdings soll diese Rede cum grano salis genommen werden und ist paradoxer Ausdruck dafür, daß man ein Etwas, von dem solches gesagt ist, ganz sicher falsch nimmt, wenn man es als „Zeug", als bloßes „Mittel zu ..." ansieht.)

Bei cultiones, ganz besonders bei solchen, die des Näheren sich als Herstellen von etwas charakterisieren lassen, könnte es zwar im ersten Augenblick scheinen, als sei die Sinnfrage hinsichtlich ihrer beantwortbar ohne Hinblick auf ein Umfassenderes. Man könnte versucht sein, auf die Frage: Welchen Zweck (Sinn) hat diese Handlung? zu antworten: das Herstellen des Terminus: würde also z. B. sagen, der Sinn des Schreibens hier sei das Herstellen dieses Schriftstücks. Aber genauer gesehen zeigt sich, daß das Schreiben hier Herstellen des Schriftstücks i s t, allgemein: die terminierende Funktionseinheit i s t Herstellen des Terminus. Die Frage nach dem Sinn einer terminierenden Funktionseinheit ist, falls hiebei diese Funktionseinheit dabei nicht transzendiert

[1]) Siehe die unten folgenden Ausführungen über Sinn = Terminus.

wird, ebenso sinnlos wie die Frage nach dem „erreichten" Zweck eines Gegenstandes, eines leistenden Etwas.

Ebensowenig wie der Sinn einer Funktionseinheit, welcher Art immer sie sei, innerhalb ihrer selbst sichtig werden kann, kann der Sinn des Terminus einer terminierenden (Verlaufs-)Ganzheit innerhalb dieser Einheit erfaßt werden. Um vielmehr den Sinn dieses Terminus in den Blick zu bekommen, muß er in einer andern Funktionseinheit als der, deren Terminus er ist, als Glied eingeordnet gefaßt werden. Mag es also auch sein, daß wir in unserem Willenshandeln etwas als zu erreichenden Zweck setzen, weil dieses Etwas einen Zweck erfüllt, in der prozessualen Funktionseinheit, in der dieses Etwas Terminus ist, kann das nicht offenbar werden.

Gerade bei den terminierenden Funktionseinheiten, also hauptsächlich bei den Handlungen, taucht nun ein neuer Sinnbegriff auf. Man nennt den „Sinn" einer solchen Einheit das, was in ihr erreicht wird, was ihr Terminus ist, bezw. das, was man z. B. bei einer Willenshandlung als Herauskommen-Sollendes „im Sinne hat".

War uns seither Sinn immer „etwessen Sinn für", Sinn haben: mit einer Funktion aufbauend eingreifen in eine Funktionseinheit, Sinn etwessen für . . .: die Funktion, mit der das Sinnhabende in diese Einheit eingeht, das, „wozu", „zu was" es in dieser Einheit berufen ist, so ist nun Sinn das „Auf was zu", das „Wo Zu". „Sinn etwessen" ist nicht mehr die Funktion dieses, sondern das, worauf dieses ausgeht, bzw. worin es ausgeht (zur Ruhe kommt). „Sinn haben" heißt nun nicht mehr: etwas für etwas sein kraft einer Funktion, sondern: „auf-etwas-zu sein", Richtung haben, gerichtet sein; der Sinn etwessen ist nun das, worauf es gerichtet ist, das „Worauf" der Gerichtetheit, das Ziel, das als Zu-Erreichendes Vorgesetzte. Man möchte vielleicht diesen Begriff von Sinn für den „eigentlichen" halten und zur Bekräftigung dieser Ansicht auf das Etymon sinþa, sinnan (auf etwas abzielen) hinweisen. Wir allerdings würden dem entgegenhalten, daß das Etymon, vor allem sinnan: „wohin gehen" besagt (sinþa ist das Verbalsubstanz hiezu und besagt demnach: das Reisen), d. h. mehr als bloß Ausgerichtet-sein, Richtungsbezogenheit, nämlich, allgemein gesagt: „etwas tun". M.a.W. wir geben zu, daß mit Sinn = Ziel, Richtungspunkt, Richtung, etwas vom Etymon getroffen ist, daß auch Sinn in der heutigen Verwendung zum Teil mit „Richtung" umschrieben werden kann (vgl.: Sinn einer Linie, im Sinne des Uhrzeigers, einsinnige Abhängigkeit u.ä.): aber wir leugnen, daß hiemit das ganze Etymon getroffen ist und ganz besonders auch, daß mit Sinn = Richtung, Gerichtetheit, Richtungsbezogenheit das Phänomen umschrieben werden kann, das die heutige Philosophie mit „Sinn" ausdrückt. Denn, wollte man allenthalben Sinn = Ziel, d.h. als das nehmen, worauf eine Funktionseinheit bezw. ein Tätiges in seinem Tun hinauswill, so be-

deutete das — ganz abgesehen davon, daß ein solcher Sinnbegriff nur durch gekünstelte Umdeutungen auf alles Funktionierende bezw. alle Funktionseinheiten sich anwenden liesse — in Reden wie der vom Sinn einer Maschine, oder gar vom Sinn eines Rädchens in der Maschine, eine bis ins Groteske gehende Anthropomorphisierung, denn wie wir sahen, läßt sich von Handlungen nur bei Subjekten, von Willenshandlungen, d.h. solchen Handlungen, in denen das Erreichen des Terminus mit Hilfe des vorgreifenden Vorwegnehmens dieses Terminus als vorgestelltem entworfen wird, gar nur bei Personen sprechen. Unverständlich bliebe in diesem Fall auch die Rede von „sinnlosen" Handlungen namentlich dann, wenn Handlungen, bei denen das herauskommt, was man sich als Terminus vorgesetzt hat, so genannt werden, während wir im Rahmen des von uns Dargelegten diese Reden wohl verständlich machen können. Sinnlos heißt eine Handlung — wir sehen von solchen Handlungen ab, bei denen das zu Erreichende überhaupt nicht herauskommt, denn es ist fraglich, ob derlei überhaupt zurecht als Handlung und nicht besser bloß als höchstens „Fragment einer Handlung" angesprochen werden darf — dann, wenn nichts „Rechtes", nichts „Gescheites" dabei herauskommt; d.h. aber, eine sinnlose Handlung ist eine solche, die in etwas terminiert, das keinen Sinn „hat": bezw. sinnlose Handlungen (man denke an Reden wie: es ist sinnlos, das und das zu tun, wenn man das und das erreichen will) sind solche, die sich nicht mitkonstituierend in ein umfassenderes Ganzes von Handlungen einfügen.

Heißt „Sinn" soviel wie Terminus, d. h. das, worauf zu eine Handlung ausgerichtet ist, so meint dieses Wort einen Gegenstand in Beziehung zu einer prozessualen Funktionseinheit, die in ihm als ihrem Terminus zur Ruhe kommt, bezw. das Real-Vorhandensein dieses Gegenstandes. Sinn heißt in diesen Fällen also nicht Wert in dem von uns festgelegten Sinne, denn ein Gegenstand ist nicht ein Wert, sondern ein Gegenstand ist höchstens wert(voll), d.h. er hat Wert[1]).

* *
*

Wir umschrieben die Willenshandlung, an die wir uns im Folgenden als Beispiel einer terminierenden Funktionseinheit halten wollen, als Handlung, in die der Terminus als „Vorgestelltes" insofern konstituierend eingeht, als er sie entwerfend leitet. Damit dies aber möglich ist, muß der Terminus „feststehen", d.h., ich, der dieser Handlung Inseiende, muß wissen, was ich will

[1]) Vgl. hiezu auch Heyde a.a.O. S. 111: „Denn es scheint offenbar den meisten Verfechtern der Verbrüderung von Wert und Zweck zu entgehen, daß in der Behauptung, Wert sei Zweck (Gewolltes) „Wert" nicht als Wert I (Objektwert), sondern als Wert II (Wertobjekt) verstanden werden kann."

Und da der Terminus auch Vorgestelltes i.S. von „Vorlage, nach der ...“ ist, muß ich zugleich wissen, wie das zu Erreichende beschaffen sein soll, wie es aussieht.

Hier nun scheint uns der Ort zu sein, die Frage aufzuwerfen: Warum setzen wir etwas als (zu erreichenden) Zweck, als Ziel einer Willenshandlung? Wenn wir den Fall setzen, daß ich, der die Willenshandlung Vollziehende, diesen Zweck selbst, frei mir gesetzt habe, (wenn wir also den Fall etwa eines Arbeiters oder eines Handwerkers ausschließen, der unserer Umschreibung nach durchaus Willenshandlungen vollziehen kann, dabei aber doch den Terminus, das, was bei seinem Tun herauskommen soll, vielfach nicht sich selbst vorgesetzt, sondern von Andern vorgesetzt [den Auftrag dazu] bekommen hat), so gibt es u. E. auf die obige Frage keine andere Antwort als die: Wir setzen uns etwas als Terminus einer Willenshandlung vor, weil es Wert hat für ..., m.a.W. weil es einen Zweck erfüllt für ... (bezw. einen solchen zu erfüllen geglaubt wird). Wert haben, einen Zweck erfüllen einerseits und als Zweck (zu Erreichendes) setzen, etwas begehren andererseits, sind also zu unterscheiden. „Ihre Verschiedenheit geht vor allem nämlich auch daraus hervor, daß sie zu einander im Verhältnis von G r u n d und F o l g e stehen: nur w e i l etwas Wert hat, nur darum k a n n es auch b e g e h r t werden“[1]). (Heyde a.a.O.S.110). Wert etwessen, was immer Wert etwessen für .... ist, ist nicht Begehrbarkeit, auch nicht „konstante Begehrbarkeit“ (F. Krüger, Der Begriff des absolut Wertvollen 1898), sondern nur, sofern wir etwas als Wert habend für .... erfaßt haben, werden wir es uns als ein in einer Willenshandlung zu Erreichendes vorsetzen. Und doch, so sehr wir Wert und Zweck (Terminus), Wert und Begehren auseinandergehalten wissen wollen, so sehr stehen sie doch in einem nahen Verhältnis zueinander. Weil etwas Wert hat für ... (bezw. Wert zu haben geglaubt wird), wird es begehrt, aber nicht alles, was Wert hat für ... wird darum begehrt, nämlich es kann garnicht begehrt werden, wenn es sowieso schon zur Hand ist. Wäre es aber nicht zur Hand, so würden wir es begehren, d.h. als zu Erreichendes (als Zweck) einer Willenshandlung vorsetzen. Eben darum glauben wir sagen zu können: Wert für ... hat das, was „fehlen“, „vermißt werden“ würde, wenn wir ..., das zur Hand zu haben wir das Bedürfnis hätten, wenn wir ... (falls es nicht ohnedies schon zur Hand wäre) — Wert für ... hat das, was wir begehren müßten, d.h. aber, als ein in einer Willenshandlung zu

---

[1]) Eben weil das als zu erreichender Zweck Gesetzte als solcher gesetzt wird einmal, w e i l es Wert hat, fürs andere weil dieses Etwas seinem Aussehen nach (d.h. als Vorhandenes, als „Ding“) feststehen muß, sagten wir oben im Anschluß an Scheler: Terminus einer Willenshandlung ist immer eine „Sache“, d.h. ein „Ding“, das Wert hat (für wertvoll gehalten wird) bezw. das Realsein dieser Sache.

Erreichendes uns vorsetzen müßten, falls es nicht da wäre[1]) („bei der Hand haben" sagt nicht, daß wir alles, was wir, weil es Wert hat für ..., begehren würden, darum auch „haben" i. S. von „besitzen", „unser eigen nennen" wollen). Dabei ist aber trotz alledem festzuhalten: wir würden es begehren, weil es W e r t hat, nicht, weil wir es b e g e h r e n würden, hat es Wert.

Etwas wird als Terminus einer Willenshandlung vorgesetzt, von mir frei vorgesetzt, sofern ich es als wertvoll für ... erkannt habe. Um aber etwessen Wert zu erfassen und um des weiteren die Funktion, den erfüllten Zweck etwessen zu erfassen, auf dem das Werthaben Dieses, das immer ein Werthaben für ... ist, beruht, muß es gehalten sein in einer Funktionseinheit (sei es in einer terminierenden oder nicht-terminierenden), die es an der ihm gehörigen Stelle durch seine Funktion gliedhaft konstituiert. Und weil in dieser Funktionseinheit gerade diese Funktion fehlt, wird sie auffällig, der Zweck, der erfüllt werden soll, tritt hervor, fällt heraus, m.a.W., er wird explizit, ausdrücklich gewußt, d.h., ich weiß und könnte sagen: ich brauche etwas, das dieses Bestimmte leistet. Auf Grund davon wird es möglich zu erkennen, wie das Etwas, das diese bestimmte Funktion üben soll in dieser Einheit von Funktionen, in welche auch die und die Glieder eingehen, beschaffen sein muß. Ich kann mir dann vorstellen, wie es aussehen muß, aus was es sein muß usf., d. h. das diese bestimmte Funktion in dieser Funktionseinheit Erfüllende tritt in seiner Vorhandenheit hervor. Und jetzt „steht es fest" und kann als Terminus einer Willenshandlung „vorgestellt" werden, als „Vorgestelltes" diese terminierende Funktionseinheit entwerfend aufbauen helfen. Jetzt erst kann ich es überhaupt „herstellen", „er-reichen".

„Etwas herstellen" besagt dabei zunächst und vor allem „etwas bereit stellen", „etwas beischaffen". Des näheren kann dieses „Herstellen von" sein ein „bloßes Herholen" dessen, was man als Sinn habend für ... erfaßt hat (so z. B. bei allen „Geräten des Lebens", die man „natürliche Güter" nennt); oder es kann sein ein „Ziehen", „Züchten" dessen, was man als wertvoll für ... erkannt hat, — man vgl. etwa wie die Landwirtschaft „produziert", oder, wie aus dem Hund durch „Dressur" der Schützer der Person, des Hauses, der Aufspürer von Verbrechern, der Apportierer von Wild „hergestellt" wird —; oder es kann sein ein „Herstellen von" in dem engen Sinne von „etwas machen, schaffen", wie das bei allen Artefakten der Fall ist. Aber in allen Fällen des „Herstellens von", das immer in einem Hergestelltsein, Beigeschafftsein, Greifbarsein des Hergestellten sein Ende findet, bleibt: Wir setzen es uns als ein Herzustellendes, zu Erreichen-

[1]) Vieles allerdings, was uns Wert hat für ..., kann auch deshalb nicht gewollt werden, weil es für uns gar nicht in irgend einem Sinne eigentlich herstellbar ist, man denke z.B. an ein bestimmtes Wetter. Herstellen, hier verwendet, würde besagen: abwarten, bis es da ist.

des vor, weil es Wert hat, weil es Sinn hat für . . ., in letzter Linie wohl immer, weil es Sinn hat für das Leben (zum Leben), d. h. weil es in einer der mannigfaltigen möglichen Konkretionen des colere, in denen sich haltend Leben ist, konstituierend eingeht.

Die terminierende Funktionseinheit zielt ab auf das Hergestelltsein von Etwas, und findet darin ihr Ende; sie zerfällt mit dem Hergestelltsein des Etwas, — wir können von ihr darum gar nicht im strengen Sinne sagen, sie habe Wert, sie erfülle einen Zweck, sie habe Sinn für . . ., denn sie selbst kann gar nicht als konstituierendes Glied in eine Funktionseinheit eingehen. Terminierende Funktionseinheiten, als deren Glied etwas Sinn hat, sofern es durch eine Funktion sie konstituiert, gehen nicht in Funktionseinheiten ein, i.S. von „gliedhaft sie durch eine Funktion aufbauend", sondern ihr Eingehen ist immer nur ein „Ausgehen", „Zur-Ruhe-kommen" in etwas, das selbst vielleicht wieder in sich eine Funktionseinheit (etwa eine Maschine) ist, aber dann keine terminierende Funktionseinheit sein kann. Auch terminierende Funktionseinheiten, in denen etwas hergestellt (in dem engen Sinne von „gemacht") wird, können deshalb nicht direkt als Sinn habend, oder keinen Sinn habend für . . . angesprochen werden. Auch sie konstituieren nicht gliedhaft eine Funktionseinheit, sie k o n s t r u i e r e n nur etwas und finden in dessen Konstruiertsein ihren Zerfall.

Nehmen wir Sinn in dem von uns herausgearbeiteten Verstande, so ist zu sagen, daß vom Sinn terminierender Funktionseinheiten nicht direkt gesprochen werden kann, sondern nur indirekt — sie erfüllen einen Zweck allein insofern, als sie etwas herstellen, das Sinn hat. Wir sagten darum schon oben, eine Handlung heiße nicht darum sinnvoll oder sinnlos, weil in ihr ein Vorgesetztes erreicht oder nicht erreicht werde — es kann ja sehr wohl das, was einer Handlung als Terimnus „vorgestellt" wurde, erreicht werden, und sie kann trotzdem zurecht als sinnlos bezeichnet werden können — sondern sie heiße sinnvoll oder sinnlos, je nachdem sie etwas herstelle, das Sinn habe oder nicht. Dadurch wird auch verständlich, daß wir, nach dem Sinn oder Zweck einer Handlung befragt, garnicht mit dem Terminus dieser antworten, sondern mit dem, was dieser Terminus zu leisten berufen ist, mit dem, wozu er „bestimmt" ist.

Und nun werfen wir hier noch die Frage auf: was setzen wir eigentlich als zu Erreichendes, als Zweck in einer Willenshandlung, was „wollen" wir in ihr? Wir sagten seither: einen Gegenstand bezw. das Hergestelltsein eines Gegenstandes. Ihn suchen wir herzustellen, weil wir ihn als für eine Funktionseinheit Wert habend erkannt haben. Anders gesagt, Terminus einer Willens- oder Zweckhandlung ist das die Funktion Erfüllende und deshalb Wert Habende. Terminus einer Willenshandlung ist, wie wir früher sagten, eine „Sache" d.h. ein „Ding", das Wert hat — in der andern Funktionseinheit, in der dieses Etwas zunächst gesehen

sein muß, um als Zweck gesetzt werden zu können, erscheint es als „Gut" (vgl. Scheler, Formalismus . . ., Jahrb. f. Philosophie und phänomenologische Forschung I, 2 S. 411 ff) Wir halten aber trotzdem auch des weiteren daran fest, daß Terminus einer Handlung eine „Sache" ist, denn als solche erscheint er von der terminierenden Funktionseinheit selbst her gesehen. Die „Sache" ist es, die im strengen Sinn hier erreicht, beigeschafft, hergestellt wird.

Wollen wir aber letzten Endes in unserem Tun die „Sache", oder wollen wir das „Gut"? Wir glauben hinsichtlich beider Fragen mit: Nein! antworten zu dürfen. Letzten Endes wollen wir weder die Sache noch das Gut, sondern wir wollen die Funktion, den Zweck, den das (deshalb Gut Genannte) erfüllt, m.a.W.: wir wollen immer letzten Endes den „Sinn", den der Terminus „hat".

Damit nun werden u.E. auch die Verwendung von „Sinn" im Verstande von „Terminus" und die von Sinn in dem von uns dargelegten Verstande in ihrem nahen Zusammenhang verständlich. Von unserem Sinnbegriff aus erscheint jener als Verschiebung ähnlicher Art wie die von uns früher aufgezeigte von „hat Wert" zu „ist Wert", „hat Kraft" zu „ist Kraft" usw. Wir wollen eigentlich in unserem Handeln den „Sinn", den der Terminus „hat", und weil dieser Sinn an dem hängt, was in der Handlung selbst bezw. in ihrem Entwurf als Terminus, und zwar hier dann als „Sache", erscheint, nennt man diesen Terminus selbst „Sinn".[1])

Können wir aber in strengem Sinne sagen, der „Sinn" etwessen, den wir doch bei unserem Handeln letzten Endes wollen, lasse sich herstellen, schaffen? M.a.W. läßt sich überhaupt von Sinn „geben", Sinn „schaffen", Wert „schaffen" u.ä. reden, und falls ja, was besagt diese Rede?

---

[1]) Durch eine solche Verschiebung läßt sich auch die Verwendung von Sinn = das (immer einem Ganzen eingelagerte) „Gezeigte" verständlich machen. Sinn einer Deixis, etwa eines Satzes, ist wohl zunächst seine Funktion: Sehen lassen von etwas, offenbaren von etwas — und von da aus verschiebt sich die Verwendung des Wortes „Sinn" terminologisch auf: das Sichtig-Gemachte, das Geoffenbarte, der Gegenstand als der, als der er gemeint ist.

## SINNGEBEN — SINNERFASSEN (VERSTEHEN).

Wir umschrieben „Sinn haben" als: an seiner Stelle mit einer Funktion in eine Funktionseinheit, diese gliedhaft aufbauend, eingehen. Etwessen Sinn ist die Funkton, mit der es dieser Funktionseinheit konstituierend in-ist, was mit besagt, an bestimmter Stelle in-ist.

Was kann, wenn wir dies beachten, die Rede von „Sinngeben", „Sinn-schaffen" besagen?

Um darüber zur Klarheit zu kommen, greifen wir wieder zu dem Beispiel des Nageleinschlagens in . . . , für welche Funktionseinheit der Hammer Sinn hat; sein Sinn ist Hämmern. Habe ich, wenn ich, das Nageleinschlagen besorgend, zum Hammer greife, ihn dazu gebrauchend, ihm einen Sinn „gegeben"? Habe ich ihm etwas „gegeben", „zugeteilt", was er vorher nicht hatte, wie wenn ich etwa dem Kinde einen Apfel „gebe"? Was ich nur kann, sofern ich fürs erste selbst einen habe, fürs andere aber vor allem deshalb, weil das Kind ihn vorher nicht hatte. Ob ich ihm den Apfel gebe, hängt, falls ich nicht im Auftrag handle, ganz von mir ab, und falls ich mehrere Aepfel habe, oder falls mehrere Kinder da sind, steht es mir frei, welchen Apfel ich dem Kind gebe, bezw. welchem Kind ich den Apfel gebe. Hieße „geben" in der Rede von Sinn-„geben" soviel wie hier, d.h. „etwas zuerteilen", so wäre nicht einzusehen, weshalb ich nicht einem Blatt Papier Sinn geben könnte für das Nageleinschlagen, oder warum ich nicht beim Nageleinschlagen dem Nagel den Sinn geben könnte, den der Hammer hiefür hat, und umgekehrt. Freilich, man wird auch bei dem Beispiel vom Kinde sagen können, so ganz hänge es doch nicht von mir ab, ob ich dem Kinde den Apfel gebe. Um mein Geben zu ermöglichen, muß das Kind imstande sein, nehmend zuzugreifen, es muß ihn zu nehmen vermögen, (wobei wir nicht bloß daran denken, daß es Organe haben muß, um zuzugreifen — es vermag ihn z. B. auch nicht zu nehmen, wenn es des Verbots der Eltern gedenkt und darnach handelt).

Vielleicht hält man das Beispiel vom Kinde für zu anthropomorph — man spricht ja auch von „dem Brett einen Nagel geben", „dem Nagel einen Streich geben", „einem Bild einen bestimmten Ton geben". Aber auch dabei bleibt, daß, obwohl das Brett usw. imstande sein muß, das ihm „Gegebene" hinzunehmen, es doch etwas „bekommt", was es vorher nicht „hatte". Hatte aber der Hammer, oder der Stein, den ich zum Nageleinschlagen benutze, weil gerade kein Hammer zur Hand ist, den Sinn für . . . vorher

nicht? Habe ich ihm bei dem ihm Sinn-Geben für ... etwas gegeben, was er vorher nicht hatte, wenn er auch imstand war, es hinzunehmen? Wir glauben nicht, daß die Rede von Sinn-geben besagen kann: etwem etwas zuteilen, was es vorher nicht hatte. Das Etwas h a t Sinn für ..., hat diesen Sinn für ..., er wird ihm nicht erst durch einen Akt des Gebens zuerteilt.

Etwas hat Sinn für ..., es hat diesen Sinn für ... kann aber nicht besagen, der Sinn „hafte" an ihm, es „trage" ihn. Etwas, das Sinn hat, ist nicht „Träger" dieses Sinns. Die Rede: das Gut ist Wertträger, ist höchstens ein Bild.

Etwas Sinn geben kann auch nicht heißen: Den Sinn „schaffen", „herstellen". Schaffen, herstellen kann ich etwa den Hammer, ich werde ihn herstellen aus ..., mit Hilfe von .... Sinn für ... aber läßt sich nicht herstellen. Herstellen können wir Sinn Habendes, wir werden es herstellen, weil (wir glauben, daß) es Sinn hat für ..., daß es diesen Sinn hat; aber der Sinn des Sinnhabenden kann nicht hergestellt werden. Analoges läßt sich von Wert sagen: Wir können „Werte" schaffen, heißt: „Wir können etwas herstellen, das Wert hat für ...", d.h. wir können Güter herstellen, produzieren, nicht aber den Wert, den diese Güter haben. Daß etwas Wert habe, daß es Wert habe für ..., daß etwas Sinn habe für ..., daß es für Dieses diesen Sinn habe, läßt sich nicht herstellen — etwas hat ihn oder hat ihn nicht. „Der Sinn ist im angeschauten Gegenstand selbst, er wäre auch da, wenn ich nicht da wäre, ihn zu erschauen, er muß sich mir enthüllen und offenbaren". Der Sinn etwessen ist das, wozu es berufen ist, und „aller echte Beruf ist Leiden", „wenn man so will, Anlage, Instinkt", er ist „Dharma, wie der Inder sagt". Daß etwas Sinn hat für ..., daß es diesen Sinn hat, ist „letzten Endes Schicksal", „eine Morgengabe der Natur" (Anton Heinen, Sinn und Zwecke in der Erziehung und Bildung), es ist dazu „bestimmt", es ist „geworfen" in diesen Sinn, in die Erfüllung dieser Funktion. Und wenn ich den Hammer für das Nägeleinschlagen gebrauche, so habe ich ihm nicht Sinn „gegeben", sofern gegeben heißen soll „etwas zugeteilt, was er vorher nicht hatte", sondern ich habe seinen Sinn für das Nägeleinschlagen erfaßt, und, falls ich den Hammer richtig verwende, zugleich auch entdeckt, welchen Sinn er für das Nägeleinschlagen hat — ich habe „verstanden", daß und womit der Hammer beiträglich, behilflich ist für das ... (für mich, wenn ich ...). Damit ist aber gesagt, daß der Hammer den Sinn schon hatte, ehe ich ihn verwendete. Freilich, er hatte ihn nicht so, wie er eine bestimmte Größe oder Gestalt hatte, ehe ich diese erblickte. Ich mag den Hammer, dieses Ding, ansehen solange und so genau ich will, daß er mit Hämmern in das Nageleinschlagen sinnvoll eingeht, daß er dafür diesen Sinn hat, werde ich so nie entdecken, sichtig machen. Gerade dieser Umstand, daß wir etwessen Sinn für ... im bloßen Hinblicken auf es nicht „erschließen", in Sicht bringen können, mag wohl der

Hauptgrund dafür sein, daß man von Sinn „geben" zu sprechen sich gewöhnt hat[1]). Wenn der Hammer aber den Sinn für das Nageleinschlagen schon hatte, ehe ich ihn dazu „wirklich verwendete", so kann auch keine Rede davon sein, der Sinn sei in dem Augenblick des Verwendens „entstanden" und verschwinde wieder, wenn ich ihn nach dem Gebrauch weglege. Beigetragen zum Nägeleinschlagen hat er allerdings erst und solange als ich ihn gebrauchte.

Hier nun sagt man, der Hammer habe zwar vorher und nachher nicht „aktuell" den Zweck erfüllt, nicht aktuell Sinn gehabt, seine Funktion für ... geübt, aber er habe dazu die „Fähigkeit" gehabt, er habe es immer schon „vermocht" — der Sinn war da, aber nicht „aktuell", sondern als „vis", als „potentia".

Darin liegt nun unseres Erachtens der berechtigte Kern der Rede vom Sinn-„geben" und auf diesen zurückgeführt, besagt sie: „Etwas als Glied in eine Funktionseinheit wirklich einbeziehen — (oder, wir könnten gleich sagen: in Konkretionen des colere einbeziehen, denn die Rede vom „Sinngeben" wird nach unserem Dafürhalten nur verwendet bei „Geräten des Lebens", d. h. bei Etwassen, die ein mögliches personales Sein mitkonstituieren.) — und so den Sinn aktualisieren. Anders gesagt: Sinn geben heißt: Den Sinn etwessen für ..., der dem Ding (allgemein: Etwas) nur potentia zukommt „freimachen", das Etwas seinen Sinn für ... freigeben lassen: ihm dazu verhelfen, die Funktion, die es zu üben vermag in ..., aktuell zu üben. Wir können also etwem nur Sinn „geben" für das, wofür es Sinn hat, und nur den Sinn, den es hat. Sinn aber ist immer etwessen Sinn für eine Funktionseinheit, und darum kann etwas seinen Sinn nur freigeben, offenbaren in einer Funktionseinheit. Sinn g e b e n ist Sinn e r f a s s e n, sichtig werden lassen, aktualisieren durch Einbeziehen in eine Funktionseinheit. Dieses Einbeziehen wird bei allen Geräten des Lebens ein „handelndes" Einbeziehen, d. h. ein „Umgehenmit" sein, sodaß Sinn geben heißen würde, „werktätig wissen", „umgehend (colens) vertraut sein" mit dem Sinn der Geräte des Lebens. (Und auch, wenn wir, mit den Geräten umgehend, eines als keinen Sinn habend für ... beiseite legen, haben wir in gewisser Weise etwas von seinem Sinn erfaßt, denn jedes „hat nicht", „ist nicht" ist nicht nur Negation, sondern zugleich Limitation und somit etwas wie Position). (Vgl. hiezu Br. Bauch. Wahrheit, Wert und Wirklichkeit bes. S. 293 ff.).

Sinn erfassen heißt aber „verstehen", darum können wir auch sagen: Sinn geben ist verstehen. Verstehen besagt hiebei soviel, wie etwa in der Rede: Der Bauer versteht seinen Pflug; die-

[1]) Desgleichen mag die Rede vom Sinn-„geben" auch ihren Grund haben in einer vorwiegenden Orientierung an dem sprachlichen „Darstellungs"-problem (Karl Bühler) bei der Erörterung des Sinnproblems. Bei dem Symbol der „aufklärerischen Auffassung" (Schingnitz) läßt sich am ehesten noch von einem Sinn-„geben" im Sinne von Zuerteilen, was etwas vorher nicht hatte, reden.

ser Mann versteht die Leute; d. h. er kann umgehen mit ihnen, er „weiß sie zu nehmen", findet die „rechte Einstellung" zu ihnen. Verstehen ist also nicht „wissen" im engen „theoretischen" Sinn, d. h. explizit erfassen, sodaß man das Gewußte in Sätzen ausdrücken könnte. (Für dieses explizite, theoretische Wissen um den Sinn wird „Sinngeben" u. E. nicht verwendet).

Ehe wir in der hiemit angezeichneten Richtung weitergehen, werfen wir noch einen Blick auf „Sinn". Wir umschrieben seither Sinn haben für ... als „an bestimmter Stelle mit einer Funktion einer Funktionseinheit gliedhaft in-sein", Sinn etwessen für .... als „die Funktion, mit der etwas einer Einheit in-ist". Mit dieser Umschreibung bewegten wir uns immer im Bereich des „actus". Eben aber wurden wir auf den Begriff der „potentia" geführt. Sinn ist nicht der actus, die Funktion als aktuelle: diese ist nur Ausübung, „Offen-barung" des Sinns. Der Sinn etwessen ist nicht der an dieser Raumzeitstelle aktuell erfüllte Zweck für ..., sondern er ist das „diese Funktion zu üben vermögen"[1]), wobei aber der Einbezug in eine Funktionseinheit bleibt. Sinn haben für ... heißt: an seiner Stelle etwas in einer Funktionseinheit zu leisten vermögen; Sinn etwessen für ....: sein „Dieses-zu-leisten-vermögen" für eine mögliche Funktionseinheit; etwas Sinn geben: etwas mit dem, was es für eine Funktionseinheit vermag, zugreifenlassen (wobei in „lassen" der Doppelsinn von „zulassen" und „veranlassen" liegen soll).

Da dieser Sinn etwessen sichtig wird, wenn es in eine Funktionseinheit als konstituierendes Glied gehalten ist, so können wir auch sagen, etwem Sinn-„geben" heiße, es in eine Funktionseinheit einbeziehen. Weil aber dasselbe Etwas unter Umständen in verschiedene Funktionseinheiten bezw. in dieselbe Funktionseinheit an verschiedener Stelle konstituierend einbezogen werden kann (vgl. o. S. 34), so impliziert das „Sinngeben" zugleich auch immer eine Vereindeutigung des Sinns etwessen. D. h. aber, es liegt z. T. in unserer Willkür, welcher „mögliche" Sinn etwessen aktuell wird — etwas, was doch wieder das relative Recht der Rede vom Sinn-„geben" zeigt[2]).

---

[1]) Das Moment des „potentia", des alle Aktualität Ermöglichens und Bestimmens, das wir hier im Sinnbegriff finden, zeigt sich besonders auch in dem Wort „Gesinnung". Die „Gesinnung" (vgl. namentlich den dialektischen [schwäbischen] Gebrauch des Worts) ist etwas, das als Grundhaltung, Grundeinstellung hinter aller Aktualität des Verhaltens steht und dieses leitend bestimmt, sie ist etwas Hexiales, das sich im konkreten aktuellen Verhalten „äußert", „offenbart" (vgl. hiezu auch Fr. Basseuge, Hexis und Akt. Philos. Anzeiger IV, S. 173 ff).

[2]) Gomperz handelt von dem in diesem Abschnitt Besprochenen unter dem Titel „Bereitschaft" (Sinn und Sinngebilde, S. 49 ff.) Auch er betont, wenn auch teilweise weniger expolizit, die im Objekt der Sinngebung liegende Komponente — man könnte sie im Unterschied zu der mehr auf das Subjekt weisenden „Bereitschaft" „Bereitstellung" nennen —, die unserer Willkür bei der Sinngebung Schranken setzt. (Zu der Frage der Sinngebung bei der Dingauffassung vgl. auch, was Reyer a. a. O. S. 172 u. sonst über „Leitung" ausführt).

## SINNERFASSEN (VERSTEHEN) UND WESENSERKENNEN.

Im vorigen Abschnitt haben wir den Begriff des „Verstehens" oder „Sinnerfassens" in unsere Erörterungen über Sinn einbezogen. Verstehen war uns da zunächst Ausdruck für das werktätige Wissen um den Sinn etwessen für ..., das „Umgehend vertraut sein" mit ihm, für das „etwas handelnd in ein funktionales Ganzes Einbeziehen können". Wir sagten, so verstehe der Praktiker, z. B. der Bauer seine Geräte; so versteht aber auch etwa der Praktiker der Wissenschaft, der Forschung Betreibende den Sinn des Experiments für das wissenschaftliche Forschen. Bei diesem Verstehen braucht der Verstehende nicht um den Sinn etwessen für ... zu „wissen", braucht ihn nicht „erkannt" zu haben in jenem engen Sinn, demzufolge er „ausdrücklich", „explizit" weiß darum, daß etwas Sinn hat für ..., und welchen Sinn es hat für ..., so weiß, daß er z. B. sagen könnte: der Hammer hat Sinn für das Nägeleinschlagen; sein Sinn, seine Leistung, der Zweck, den er für das Nägeleinschlagen erfüllt, ist Hämmern. Werktätig weiß auch derjenige um den Sinn des Riemens, welcher die Dreschmaschine mit dem Motor verbindet, der bei einem Unglücksfall diesen Riemen herunterreißt und dadurch die Maschine zum Stehen bringt. So weiß der Säugling um den Sinn der Mutterbrust für die Ernährung, so weiß der Anthropoide um den Sinn des Stocks für das Herholen der Frucht. Auf die Frage, woher man solches werktätige Wissen um den Sinn etwessen für ... hat, brauchen wir hier nicht näher einzugehen; es kann z. B. sein ein instinktives Wissen, es kann auch vom Einzelnen erworben sein durch Probieren (die Methode des „trial and error"), oder durch Nachahmung und Gewöhnung.

Aus diesem „nächsten" Verstehen, dem werktätig Wissen um den Sinn etwessen für ..., kann nun wenigstens der Mensch zu einem expliziten Wissen um etwessen Sinn für ... kommen, so daß er nun auch theoretisch um den Sinn weiß. Dieses ausdrückliche Wissen um den Sinn wird in den meisten Fällen, in denen es selbständig erworben wird, bedingt sein durch ein „Stutzen". Der Hammer, den man seither einfach schlicht „verstand", indem man ihn benutzte für das Nägeleinschlagen, ist etwa beschädigt, sodaß man ihn nicht brauchen kann, oder er ist nicht da, sodaß er nicht einfach ergriffen und so leistend einbezogen werden kann in die Funktionseinheit — kurz gesagt, das, was seither „zuhanden war

mit ... für das ..." ist irgendwie „abhanden". In diesem Fall wird dann Besinnung erfolgen, das, wozu man den Hammer seither benützte, fällt auf, fällt aus der ganzen Funktionseinheit heraus; man erfaßt die Funktion, die der Hammer für das Nägeleinschlagen erfüllt, explizit. Der Sinn etwessen für ..., um den man seither nur werktätig wußte, wird nun auch theoretisch gewußt, im eigentlichen Sinne „erkannt"; man könnte nun sagen: das und das ist der Sinn Dieses für das ....

Wir sind damit zu einem zweiten Begriff von Verstehen = Sinnerfassen gekommen, der deutlich seine Verwandtschaft mit dem ersten zeigt. Verstehen heißt hier nicht mehr nur „praktisch" Verstehen, d.h. colens vertraut sein mit dem Sinn etwessen für ..., sondern das in diesem ersten Verstehen fundierte zweite (theoretische) Verstehen besagt: ausdrücklich wissen um etwessen Sinn für ..., anders gesagt: explizit wissen um den von etwas für etwas erfüllten Zweck. Dabei betonen wir ausdrücklich, daß dieses zweite Verstehen nicht nur besagt: ausdrücklich wissen um etwessen Gliedschaft in einer Funktionseinheit, m. a. W., „Verstehen" ist nicht nur wissen, d a ß etwas Sinn hat für ..., d a ß es einen Zweck erfüllt, sondern: ausdrücklich wissen, w e l c h e n Sinn (Zweck) es hat für ..., mit w e l c h e r Funktion es konstituierend eingeht in eine bestimmte Funktionseinheit. So weiß man z. B. längst, daß die Schilddrüse einen Sinn hat für den Menschen, einfach daraus, daß ihre Entfernung eine Deformation dieser Funktionseinheit im Gefolge hat — (daß man die Schilddrüse, auf den Menschen hinblickend, als an ihm vorhanden, vorfindbar, entdecken kann, ist noch keine Gewähr dafür, daß sie Sinn hat für die Funktionseinheit Mensch) — man weiß aber nicht explizit, welchen Zweck sie für dieses Ganze erfüllt, mit welcher Funktion sie eingreift in die Funktionseinheit „Mensch", und darum ist sie noch nicht „verstanden", ihr Sinn für ... ist noch nicht erfaßt. Das „in-eine-Funktionseinheit-als-Glied-einbezogen-Halten-etwessen" ist conditio sine qua non alles Sinnerfassens[1]), aber dadurch, daß man etwas als eine Funktionseinheit konstituierend erkannt hat, ist dieses Etwas noch nicht „verstanden". Auf diesen Umstand beim Verstehen von etwas weist vor allen Dingen Haering an verschiedenen Stellen seiner Werke hin (vgl. z. B. Ueber Individualität ... S. 91), ebenso wie er auch betont: „Das Ganze (der Zusammenhang) selbst ist und bleibt dabei selbstverständlich unverstanden und unerkannt, d. h. einfach bloß anerkannt und festgestellt, solange es (er) nicht selbst wieder einem größeren Zusammenhang einverleibt werden kann.

---

[1]) Vgl. z. B. K. Schmenig (Sinn des Trotzalters. Württembergische Schulwarte VI. 1930, S. 653): „Abschließend ergibt sich als Konsequenz unserer Untersuchung, daß das Trotzalter nicht isoliert für sich verstanden werden kann. Es muß in den größeren Zusammenhang der Pubertätsphasen gestellt werden und erfährt erst mit der Klärung des übergeordneten Problems seine grundsätzliche Deutung".

Ueberhaupt kann nicht genug betont werden, daß nicht die Erfassung von ... Ganzen, sondern nur die Erfassung der Beziehung des Einzelnen auf solche Zusammenhänge als Erkenntnis bezeichnet werden kann und darf". (Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie S. 54, Anm. 1).

Ist der Sinn etwessen für ... explizit erfaßt, d. h. ist ausdrücklich gewußt, mit welcher Funktion etwas in eine dynamische Ganzheit konstituierend eingeht, so steht dieses Etwas immer noch nicht „für sich" da, sondern es ist mir gegeben als ein „etwas Vermögendes"[1]), als Etwas, das etwas leistet für (in) ..., und ebendeshalb als Bedeutsames bezw. Wertvolles[2]). Wohl blicke ich jetzt auf dieses Etwas hin, es leuchtet vor mir als Vorhandenes auf, aber es ist immer noch von mir gehalten in der Funktionseinheit, die es durch seine Funktion gliedhaft mitkonstituiert. Das Haus z. B. ist mir, so gesehen, nicht einfach ein Ding, das vor mir steht als Einheit von Besonderungen der gr(Größe-), ge(Gestalt-) und o(Orts-)bestimmheit; als den Bestimmtheiten des Dings schlechtweg, bezw. als Einheit solcher Dingaugenblicke in der Zeit (Rehmke), sondern ich habe es bewußt als Etwas, das diesen bestimmten Zweck erfüllt für ..., ich weiß es als „Behausendes", d. h. als Ding, das etwas leistet für ... Es bleibt der Funktionseinheit, innerhalb deren es als diesen Sinn für sie habend explizit erfaßt wurde, eingeordnet, ich habe es als ein zu gerade Diesem in dieser Funktionseinheit Berufenes.

Das explizite Erfassen des Sinns etwessen, d. h. das Erfassen der Funktion, mit der etwas gliedhaft eine Funktionseinheit aufbaut, ermöglicht nun u. E. eine „Daseins-"betrachtung des Etwas (Rickert) — wir würden sagen, eine Betrachtung des Etwas als Vorhandenem —, in der man nicht einfach, auf das Etwas hinblickend, vernehmend feststellen kann, daß es so und so ist, daß es die und die Eigenheit hat, sondern in der es möglich ist, zu erkennen, daß das Etwas die und die Eigenheiten haben muß. M. a. W. wenn es uns gelingt, etwas als das und das an der und der Stelle leistend in dieser Funktionseinheit, (in die auch die und die Glieder durch ihre Funktion mitkonstituierend eingehen, und für die das und das von Bedeutung, weil von Einfluß ist), zu erfassen, so können wir nicht nur in assertorischen Urteilen festlegen, daß dieses Etwas eben so und so beschaffen ist, sondern wir vermögen zu erkennen, daß dieses Etwas, weil mit dieser Funktion diesem dynamischen Ganzen eingeordnet, die und die Ei-

---

[1]) „Vermögen" soll hier sowohl das „etwas zu tun vermögen" als auch das „etwas zu leiden vermögen" umfassen.

[2]) Daß in der Bedeutung eines Worts das von ihm Genannte in seiner Bedeutsamkeit verwahrt ist, führt auch Hermann Ammann aus; vgl. Die menschliche Rede I, bes. S. 177 ff. Etwas erhält einen Namen, weil es bedeutsam ist, und der Name läßt dieses Etwas in seiner Bedeutsamkeit sehen, daher: nomen est omen.

genheiten notwendig haben muß; d. h. wir kommen zu apodiktischen Urteilen hinsichtlich der Beschaffenheiten des Etwas.

Damit aber sind wir bei einem dritten, dem höchsten Begriff von „Verstehen" angelangt, welcher besagt: die Eigenheiten etwessen als gerade diese sein-müssend erfassen, etwas als so-sein-müssend erkennen. Wir haben hier nicht zu entscheiden, ob solches Erkennen des So-sein-müssens von etwas nicht besser durch ein anderes Wort ausgedrückt würde als durch „Verstehen", etwa durch „Einsehen" (Bühler) oder „Begreifen" (Reyer), wir haben auch nicht zu untersuchen, in welchem Verhältnis dieses dritte Verstehen zu anderen Arten des Erkennens, z. B. dem „Erklären" steht, vgl. zu jenem z. B. K. Bühler, Die Krise der Phsychologie S. 82 ff. und 153, zu diesem Haering, Philosophie der Naturwissenschaft § 2, I S. 60 ff.). Jedenfalls, und das genügt uns hier, können wir darauf hinweisen, daß sich „Verstehen" als Terminus für die Erkenntnis, daß etwas so sein muß, sowohl in der wissenschaftlichen, als auch in der Alltags-Sprache findet; man vgl. etwa die Rede: „Aha, jetzt verstehe ich, warum dieses Rad an der Maschine gerade diese Form usw. haben muß", oder: „Nun verstehe ich dein Verhalten ihm gegenüber vollkommen", d.h., ich sehe nun ein (ich begreife), daß du (der du eben gerade dieser bist) unter den dargelegten Umständen dich zu ihm so verhalten mußtest, ich erkenne dein Verhalten als notwendig so-sein-müssend.

Wir könnten das eben Dargelegte auch so wenden: Wo es uns gelingt, etwas unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß es für diese bestimmte Funktionseinheit, auf die das und das von Einfluß ist, gerade dieses leistet, da können wir erfassen, welche Eigenheiten für dieses Etwas „wesentlich" sind. Oder, wenn wir das, was einem Etwas an Eigenheiten notwendig zukommen muß, falls es gerade Dieses an dieser Stelle gerade dieses Ganzen leisten soll, als sein „Wesen" bezeichnen, so können wir sagen: Explizites Erfassen des Sinns etwessen für eine Funktionseinheit, ermöglicht uns Wesenserkenntnis.

„Wesen" besagt uns nach allem aber nicht dasselbe, wie etwa Rehmke, der als Wesen etwessen das identische Allgemeine kennzeichnet, das sich an einer Mehrheit von gegebenen Besondern, welche deshalb als Besonderungen dieses Allgemeinen bezeichnet werden, vorfindet, sodaß er etwa sagt: Gestalt schlechtweg ist das Wesen von rund, oval, dreieckig, rechteckig usf. (Rehmke, Logik oder Philosophie als Wissenslehre S. 309 ff.). Uns ist „Wesen von etwas" nicht das, was diesem Etwas mit Anderem gemeinsam ist, sondern das, was dem betreffenden Etwas als Vorhandenem an Beschaffenheiten zukommen muß, als einem, gerade in dieser Funktionseinheit hier und jetzt, dieses an dieser Stelle Leistenden. Ob das betreffende Etwas diese ihm wesentlichen Eigenheiten mit anderem Vorhandenem gemeinsam hat oder nicht, ist dabei völlig irrelevant. So nähert sich unser We-

sensbegriff dem, den Jean Hering in seinen „Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee" (Jahrbuch f. Philos. und phänomenologische Forschung IV S. 495 ff.) als den aristotelischen darlegt, und er ist u. E. der Begriff von „Wesen", der sich bei Reyer (Einführung in die Phänomenologie, bes. VIII S. 234 ff. und IX S. 268 ff.) findet. Daneben sind Beziehungen unseres Wesensbegriffs zu dem, was Haering (Ueber Individualität ... S. 13 ff und sonst) über „dynamische Besonderheit", „relative dynamische Selbständigkeit" ausführt, unverkennbar. Zum Wesen etwessen gehört uns das, was aus der funktionellen Gliedschaft etwessen in einer Funktionseinheit als notwendig so-sein-müssend erfaßt werden kann.

Solche Wesenserkenntnis ist immer Erfassung des Wesens etwessen relativ auf seine Funktion und damit auch relativ auf die Funktionseinheit, in die eingegangen das Etwas bei solchem Erkennen gehalten wird. Aber eben darin beruht u. E. ihr Wert: weil sie Wesenserkenntnis ist, relativ auf eine Funktionseinheit, ist sie, auf diese als ihren „Nenner" (Schunk) bezogen, absolute Erkenntnis.

Aber nicht alle an einem Etwas als Vorhandenem vorfindbaren Eigenheiten können wir bei solcher Betrachtung als notwendig diese sein müssende, d. h. als zum Wesen des Etwas gehörig erfassen. Vieles bleibt vom Sinn etwessen für .... aus gesehen „zufällig", kann nicht als notwendig so sein müssend eingesehen, sondern nur eben schlicht als tatsächlich so seiend in assertorischen Urteilen festgelegt werden. Reyer unterscheidet innerhalb des Gesamtbereichs des Zufälligen zwischen dem Bereich des „relativ" und des „spezifisch" Zufälligen. Relativ zufällig sind die feststellbaren Eigenheiten des Etwas, die noch auf das Wesen bezogen werden können. „Daß ein Ziffernblatt weiß ist und seine Skala schwarz, ist zufällig: daß sich aber die Skala von ihrem Untergrunde abheben muß, ist notwendig. Das Sichtbarsein der Skala wird durch das Wesen der Uhr gefordert. Diese Forderung geht auf einen Bereich möglicher Soseingestaltung. Innerhalb dieses Bereiches ist die tatsächliche Realisierung zufällig. Die Zufälligkeit ist also einem wesenhaft umrissenen Variationsbereich eingeordnet. Sie bleibt beziehbar auf das Wesen. Was in einem wesenhaft abgegrenzten Bereich Soseinsausprägung gewinnt, ist relativ zufällig". (a. a. O. S. 272). „Wenn wir aber am Gehäuse Verzierungen finden, dann zeigen sich Soseinsausgestaltungen, die vom Wesen der Uhr in keiner Weise eingesehen werden. Das Wesen der Uhr verlangt keine Verzierungen der Oberfläche, des Gehäuses, der Zeiger, des Zifferblatts. Es läßt sie als Mitgegebenheiten zu, aber es determiniert sie weder variabel noch eindeutig. Sie sind spezifisch zufällig." (S. 274). „Das relativ Zufällige kann in notwendigen Urteilen dem Determinationsbereich des Wesens unterstellt werden. Solche Urteile sind disjunktive Urteile. Sie stellen fest, welche

Soseingestaltungen möglich sind. Sie sind erschöpfend, wenn in ihnen alle Gestaltungsmöglichkeiten erfaßt werden. Die Einordnung des tatsächlichen Soseins in den disjunktiven Bereich ist Feststellung ... Das Urteil wird als schlichte Feststellung vollzogen. Aber hinter diesem Urteil lagern notwendige Urteile, aus deren Bereich die Feststellung nicht gleiten kann, ohne Beseitigung der Einsicht". „Spezifische Zufälligkeiten können nur in feststellenden Urteilen bestimmt werden". (S. 276).

Das Wesen etwessen wird bei dieser Wesenserkenntnis immer erfaßt relativ auf die Funktion, den Sinn etwessen für ..., d. h. aber auch, relativ auf die Funktionseinheit, in die es konstituierend eingeht. Daraus folgt, daß, wenn etwas in eine Mehrheit verschiedener Funktionseinheiten eingeht, unter Umständen jedesmal andere Eigenheiten als zum Wesen gehörend bestimmt werden müssen. Wenn wir z. B. Luthers Tintenfaß auf der Wartburg als diesen bestimmten Sinn habend für die Funktionseinheit „den Teufel an den Kopf werfen" explizit erfassen, und nun von diesem Sinn her das Wesen dieses Tintenfasses zu erkennen versuchen, so wird sich vieles, was vom „eigentlichen" Sinn des Tintenfasses aus als zum Wesen gehörig erfaßbar ist, als unwesentlich, als zufällig erweisen. Man wird allerdings sofort einwenden, von der Funktion des Tintenfasses für jenen Zusammenhang aus lasse sich sein Wesen nicht erkennen. Denn dies sei nicht die Funktionseinheit, die zu konstituieren das Tintenfaß „eigentlich" berufen sei, deshalb könne in ihr auch nicht der „eigentliche" Sinn des Tintenfasses, und darum auch nicht das Wesen desselben erfaßt werden. Dieses Beispiel zeigt uns, daß, wenn man das Wesen von etwas erfassen will, man es unter dem Gesichtspunkt seines eigentlichen Sinns für ..., seiner eigentlichen Bestimmung betrachten muß; anders gesagt, es muß in d e r Funktionseinheit als Glied gehalten sein, die zu konstituieren es eigentlich berufen ist.

Diese Funktionseinheit nun kennen wir bei allen Artefakten, d. h. bei all den Geräten des Lebens, die, weil Sinn habend für eine mögliche Konkretion des colere, weil brauchbar für ein mögliches Sein des Menschen, in terminierenden Funktionseinheiten, in Willenshandlungen hergestellt, will sagen, gemacht, geschaffen worden sind. Doch glauben wir, daß diese Artefakte nicht deshalb ihrem Wesen nach erfaßt werden können, weil sie „gemacht" sind, weil sie als Terminus einer Willenshandlung realisiert wurden, sondern darum, weil wir sowohl die Funktionseinheit kennen, die an bestimmter Stelle mitzukonstituieren sie berufen sind, als auch die Funktion, mit der sie diese Einheit aufbauen. Diese Einheit ist dabei immer eine Konkretion des colere, des Sich-umsichtig-kümmerns-um. Wir sahen ja früher, daß etwas als Terminus, als „Worauf-zu", einer Willenshandlung erst dann vorgesetzt werden kann, wenn auf Grund des Sinns, den das zu Schaffende haben soll für das ... sein dann So-beschaffen-sein-

müssen erkannt ist. Wir müssen Sinn für ... und Wesen erst erfaßt haben, ehe wir etwas machen können. Darum scheint uns, als können wir nicht deshalb etwas „begreifen", weil wir es geschaffen haben, sondern, weil wir auf Grund des expliziten Erfassens des Sinns, den etwas haben soll, imstande sind, sein dann So-seinmüssen zu erkennen, darum können wir es machen (wobei wir aber die Frage, ob wir alles „machen" können, dessen Wesen wir zu erfassen vermögen, ausdrücklich offen lassen). Ob ein solches Artefakt Sinn hat für eine terminierende Funktionseinheit, anders gesagt, ob es sinnvoll eingeht in eine Konkretion des colere, die selbst wieder Herstellen (hier = beischaffen überhaupt) von Etwas ist, das Sinn hat für ..., wie etwa der Wagen, der Hammer, die Feile — oder ob es Sinn hat für eine nicht-terminierende Funktionseinheit, wie es u. E. das ästhetisch genießende Verhalten ist, scheint uns dabei irrelevant. Ebenso auch das, ob das Artefakt selbst eine Funktionseinheit ist, oder nicht. Eine Maschine z. B. ist Artefakt und selbst wieder eine Funktionseinheit. Ihr Sinn für ... und auch ihr Wesen ist erkennbar, weil wir sowohl die Funktionseinheit kennen, die zu konstituieren sie eigentlich berufen ist, als auch ihre Funktion in dieser Einheit. Eine Maschine konstituiert wohl immer eine terminierende Funktionseinheit, sie ist Werkzeug, trägt bei zum Herstellen von ... Sie selbst ist aber keine terminierende Funktionseinheit — sie ist ein Funktionierendes, in dessen Gesamtfunktion die Funktionen ihrer Teile zur funktionalen Einheit zusammengeschlossen sind. In die Gesamtfunktion der Maschine gehen die Funktionen ihrer Teile konstituierend ein, aber sie gehen nicht aus, kommen nicht zur Ruhe in der Gesamtfunktion, so wie eine terminierende Funktionseinheit ausgeht in dem Hergestelltsein dessen, worauf sie ausgerichtet ist. Terminierende Funktionseinheiten zerfallen mit dem Dasein des Herzustellenden, dieses bedarf der Funktion dessen, was zu seiner Herstellung beitrug, nicht mehr. Die Gesamtfunktion der Maschine, in die die Funktionen der Teile eingehen, ist dagegen nur, sofern die Funktionen der Teile sind, sie sind nicht überflüssig für die Gesamtfunktion. Wir könnten auch sagen: die Gesamtfunktion der Maschine ist nicht Terminus einer Funktionseinheit, wie das in einer Willenshandlung Erreichte Terminus dieser Funktionseinheit ist, oder: die Teile der Maschine sind nicht „Mittel", nicht Werkzeuge für die Maschine zur Herstellung der Gesamtfunktion, sondern sie sind Glieder der Maschine, die durch ihre Funktion die einheitliche Gesamtfunktion der Maschine aufbauen. Die Teile einer Maschine sind uns verständlich, d. h. sie können als so-seinmüssend eingesehen werden, sofern wir ihren Sinn für die Maschine, will sagen die Funktion, mit der sie zur Gesamtfunktion der Maschine (die in diesem Fall einfach als diese seiend „unverstanden" hingenommen wird) beitragen, ausdrücklich zu erfassen vermögen.

Allenthalben, wo wir imstande sind, etwessen Sinn für die Funktionseinheit, die zu konstituieren es „eigentlich" berufen ist, zu erkennen, da ist Wesenserfassung, letztes Verstehen, erreichbar. Scheint nun diese Bedingung nicht auch erfüllt bei den Teilen (Gliedern) eines Organismus? Wir kennen die eigentliche Funktionseinheit, in die diese Teile eingehen (eben den Organismus), wir vermögen auch unverstanden hinnehmend festzustellen, was für diese Einheit von Bedeutung ist, z. B. wie ihre Umgebung sie beeinflußt; ebenso können wir die Funktion, mit der die Glieder dem Ganzen in-sind, wenigstens in manchen Fällen explizit erfassen. Sollte es da nicht möglich sein, zu einem letzten Verstehen des Soseinmüssens dieser Teile vorzudringen (was ja noch nicht besagen würde, daß wir sie „künstlich" herstellen könnten)? Ist der, der etwa, um den Baum zu zerstören, ihm die Rinde abschält, nicht „umgehend vertraut" mit dem Sinn der Rinde für den Organismus Baum, ebenso wie der, der bei einem Unglücksfall durch Herabreißen des Riemens eine Maschine zum Stehen bringt, werktätig um den Sinn des Riemens für ... weiß? Kann aus diesem ersten Verstehen nicht ein explizites Erfassen des Sinns für .... aufleuchten? Sollten also die Teile eines Organismus nicht ebenso „verstanden" werden können, wie die Teile einer Maschine? Wir leugnen nicht eine gewisse Verständlichkeit der Glieder des Organismus (vgl. Th.Haering, Ueber Individualität ... S. 87), aber wir leugnen die Möglichkeit eines Verstehens von der Bündigkeit, wie es bei der Maschine und ihren Teilen möglich ist. Denn im Falle der Maschine wissen wir um die Gesamtfunktion und können von ihr her die Funktion der Teile explizit erfassen. Um also die Teile eines Organismus im höchsten Sinne zu verstehen, müßten wir die Gesamtfunktion des Organismus kennen, d. h. wir müßten explizit wissen, wofür der Organismus als Ganzes Sinn hat, und welchen Sinn er für dieses Ganze hat.

Es ist nun wohl möglich, die Organismen und überhaupt alles Natürliche (d. h. hier, alles nicht von Menschen in Willenshandlungen Geschaffene) in Funktionseinheiten als konstitutives Glied einbezogen zu halten. Wir tun dies schon, wenn wir solches Natürliche als „Güter", als „Geräte des Lebens" bezeichnen, denn in dieser Rede liegt doch, daß sie für uns Sinn haben für das .... d.h. daß sie brauchbar (als „Geräte") eingehen in eine der möglichen Konkretionen des menschlichen Seins, des Befindlich-umsichtig-sich-kümmerns-um, um dieses Sich-Kümmern wissend". Wir können auch die Funktion, mit der sie in solche Weisen menschlichen Seins brauchbar eingehen, explizit erfassen und auf Grund solchen Erfassens ihres Sinns für ... erkennen, wie diese natürlichen Güter notwendig beschaffen sein müssen, wenn sie ihren Zweck in einem solchen Sein erfüllen sollen. Wir vermögen festzulegen, wie ein Stein beschaffen sein muß, wenn er zum Häuserbau brauchbar sein soll; wie der Hund sein muß, wenn er uns Leben und Habe

schützen soll, und wir stellen ihn diesem Sinn gemäß her, will sagen, wir züchten, dressieren ihn so, daß er „zweckentsprechend" ist, daß er brauchbar ist für die Aufgabe, die Funktion, die zu erfüllen er bestimmt ist. Wir vermögen auch zu erkennen, wie der Hund sein muß, wenn er unser „ästhetisches Bedürfnis" befriedigen soll, m. a. W., wenn er ästhetischen Sinn haben soll usf.. Kurz, wir können den Sinn des Natürlichen für ein Sein (ein konkretes colere), das wir zu sein vermögen, explizit erfassen und auf Grund solchen Erfassens sein So-sein-müssen bestimmen: wir können das Natürliche seinem Wesen nach bestimmen als Gerät des Lebens. Aber hier schon zeigt sich ein Unterschied gegenüber allem Artefaktischen. Bei allem von uns zur Erfüllung eines bestimmten Zwecks „Gemachtens" wissen wir, in welcher „Einstellung" uns dessen eigentlicher Sinn offenbar wird, — wer ein Kunstwerk benützt, um sich zu schützen, von dem können wir sagen, er erfasse so seinen Sinn nicht, er verstehe es nicht —, bei allem Natürlichen wissen wir das nicht. Wer begegnet dem Wald in der richtigen Einstellung, wem wird dessen eigentlicher Sinn offenbar, dem, der sich ästhetisch genießend zu ihm verhält, oder dem, der ihn als Erholungsstätte oder als Holzquelle nimmt, oder dem, der sich ihm in religiöser Einstellung naht? Eine solche Frage, bei Artefakten leicht zu entscheiden, erscheint uns hier als unentscheidbar[1]). Außerdem, ist der Hund als Gerät des Lebens, etwa als zum Schützen unserer Habe Brauchbares noch ganz Natur? Ist er so nicht schon in gewissem Sinne Artefakt? Es ist ja nicht einmal so, daß er, um diesen Zweck zu erfüllen, bloß her-

[1]) Allerdings zeigt sich auch bei den Artefakten etwas, das wenigstens in gewisser Hinsicht dem hier über „Natürliches" Gesagten entspricht. Wohl wissen wir bei den Artefakten meist, welcher Grundmodus des colere es ist, in dem sich ihr eigentlicher Sinn offenbart, aber, falls wir diesen „eigentlichen" Sinn selbst durch Einbezug des Artefakts in ein ganz bestimmtes konkretes colere zu fassen suchen, zeigt sich oft, daß, weil das Artefakt eben auch etwas von Naturhaftigkeit hat, „eigentlich" nicht mehr besagt als „konventionell". In dieser Richtung gehen z. B. auch folgende Ausführugen G. Simmels: „Der empiristische Techniker mag eine maschinelle Einrichtung erfinden, die ihm nach dem Verhältnis der von ihm kombierten Apparate zu dem von ihm beabsichtigten Effekt, völlig verständlich ist: ein tieferer Forscher, auf die in jenen Apparaten wirksamen allgemeinen Naturgesetze zurückgehend, mag entdecken, daß dieselbe Maschinerie zu Zwecken verwendbar ist, an die der Erfinder nicht gedacht hat. Erst wenn man die hiermit angedeuteten Möglichkeiten restlos erschöpft hätte, wäre die Erfindung, wie sie dasteht, wirklich verstanden, d. h. wären die in ihrer Objektivität virtuell ruhenden Verstehensmöglichkeiten verwirklicht... Allenthalben spielt zwischen Schöpfer und Werk dieses einigermaßen unheimliche Verhältnis: daß das zu Selbständigkeit gelangte Werk noch etwas anderes (mehr oder weniger, etwas Wertvolleres oder Wertloseres) enthält als die Intention des Schöpfers hineingelegt hat. Schöpfertum ist in diesem Sinne nur ein Ausdruck a potiori, was der Schaffende gewollt und genau genommen gekonnt hat, ist immer nur ein Element des tatsächlich Geschaffenen und erst mit dem Begreifen der unabsehlichen Möglichkeiten, zu denen es sich jenseits dieses Ele-

geholt werden müßte; er muß doch vielmehr besonders dressiert werden, wenn er Sinn haben soll für uns, wenn wir ....

Alles Natürliche ist uns begreiflich, soweit es uns Gerät des Lebens ist, soweit es für uns brauchbar eingeht in eine Konkretion des Umsichtig-sich-kümmerns-um. Ob aber diese Konkretionen des colere diejenigen Funktionseinheiten sind, in die einzugehen das Natürliche „eigentlich" berufen ist, das bleibt die Frage. Nur wenn sie bejaht werden dürfte, ließe sich sagen, wir erfassen in dieser Einstellung den eigentlichen Sinn des Natürlichen, und dann allein dürfte das Sosein, das sich von ihm aus als notwendig dieses sein müssend erkennen ließe, als das wirkliche Wesen des Natürlichen bezeichnet werden; denn, wie wir sahen, ist das Wesen etwessen nur dann erkennbar, wenn sein Sinn für die Funktionseinheit, in die aufbauend einzugehen es eigentlich bestimmt ist, explizit erfaßt werden kann; anders gesagt, wenn wir zu erkennen vermögen, welchen Zweck zu erfüllen sein eigentlicher Beruf ist. Von der Beantwortung der oben angedeuteten Frage hinge es auch ab, ob wir sagen dürften, die Teile eines Organismus seien uns so verständlich, wie die einer Maschine.

Daß der Mensch vielfach die Organismen, ja sogar auch Menschen als „zuhandenes Zeug", als brauchbar für ihn, wenn er .... sich dienstbar macht, ihnen so Sinn „gibt" für ein ihm mögliches Sein; daß er den Hund als „Schutzzeug", das Pferd als „Zieh-gerät" nimmt, steht wohl außer allem Zweifel. (Vgl. etwa Dickens' „Hard Times", wo der Arbeiter Stephen Blackpool zu seinem Brotherrn sagt: „Vor allem sie (die Arbeiter) als soundsoviele Pferdekräfte taxieren und sie regulieren, als wären sie Maschinen ohne Liebe und Zuneigung ..." — oder die Stelle in G. B. Shaw's „Man and Superman": „....the tramway company which discovers actuarially that though a horse may live from 24 to 40 years, yet it pays better to work him to death in 4 and then replace him by a fresh victim"). Ebenso auch, daß vielfach, sobald Organismen diesen Zweck nicht mehr erfüllen, er sie einfach „weglegt", „wegwirft", wie er den Hammer, sobald er nicht mehr brauchbar ist (also für ihn nur noch Fragment eines Sinnhabenden) als „wertloses Zeug" wegwirft; daß er dies auch dann tut, wenn er etwas findet, das er für zweckentsprechender, für „mehr Sinn habend" hält. (Die Rede „mehr Sinn haben für" besagt nach allem: brauchbarer sein für ...: vgl. etwa: ein Hammer hat mehr Sinn beim Nägeleinschlagen als ein Stück Holz. — Wohl

---

ments entfaltet, wäre sein Sachgehalt wirklich verstanden. In allem, was wir schaffen, besteht außer dem, was wir schaffen, noch eine Bedeutung, eine Gesetzlichkeit, eine Fruchtbarkeit jenseits unserer eigenen Kraft und Intention." (G. Simmel, Vom Wesen des historischen Verstehens, S. 19, in „Geschichtliche Abende" — 10 Vorträge, herausgegeben vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht, 1918). (Vgl. mit dem zuletzt Gesagten auch unsere früheren Ausführungen über „Sinngeben und Sinnerfassen").

ist damit ein Stück Holz nicht als unbrauchbar für die betreffende Funktionseinheit angesprochen, nein, „es tut es im Notfall auch", aber ein Hammer „ist besser" dafür. Was „mehr Sinn hat für das ... als ..." ist praktischer und deshalb auch wertvoller für ... .) Warum aber halten wir diese Einstellung den Organismen gegenüber nicht für die richtige, warum nennen wir den, der sein Pferd einfach als bloßes „Ziehzeug" nimmt, einen „Schinder", warum zweifeln wir überhaupt, ob wir den Sinn eines Organismus erfaßt haben, wenn wir erkennen, wozu er brauchbar ist für uns, wenn wir ....., wozu er „Gerät" ist? Warum sagen wir „die Organismen haben ihren Sinn in sich", etwas, das wir von allen Artefakten und auch von allem anorganischen Naturhaften nicht sagen? Doch wohl vor allem, um zum Ausdruck zu bringen, daß sie nicht einfach „Geräte" sind. Organismen liegen nicht einfach da, sind nicht einfach Vorhandenes, wie der Stein oder auch der Hammer, solange wir ihn nicht benützen, sondern sind „leben"; ihr eigentliches Sein ist nicht „Gerät" des Lebens zu sein, sondern ist „leben". D. h. aber, ihr Sinn ist nicht das, wozu sie brauchbar sind für uns, wenn wir ... „Leben" ist aber auch das Sein des Menschen, und dieses konnten wir früher seinem formalen Charakter nach bestimmen als colere, als „befindlich umsichtig sich Kümmern um, um dieses Sich-Kümmern wissend". Konkretes Sein des Menschen ist: in einer der mannigfaltigen möglichen Konkretionen des colere sich halten. Der Mensch ist wesentlich colens, er ist „Kulturwesen". „Er ist" heißt: er ist in irgend einem der Modi des colere (den zu sein ihm möglich ist) hingegeben an in der Welt Seiendes, aus ihr her ihn begegnend Angehendes, sei dieses Begegnende bloß Zeug, das er benützt zu ..., sei es Vorhandenes, das vor seinem Blick bloß daliegt, oder sei es auch Leben, vor allem auch solches Leben, wie wir selbst es sind. Und das Wesen eines Lebenden wie wir selbst es sind, glauben wir werde doch dann am ehesten erschließbar, wenn wir es nicht als „Gerät", als Werkzeug verwenden für das ..., sondern es ganz sein Sein sein lassen, ebenso wie wir dann wesentlich wir selbst sind, wenn wir ganz ex sola naturae nostrae necessitate sind, d. h. das sind, was wir zu sein vermögen, so sind, wie wir zu sein vermögen[1]). Wollen wir doch sogar da, wo wir uns um Leben wie wir es sind, im echten Sinne „erziehend" kümmern, nicht diesem Leben ein anderes Wesen geben, nicht seine „Natur" umbiegen, (wie etwa dann, wenn wir den Hund zum Wachhund dressieren), sondern wir wollen nichts als ihm helfen, das zu werden, was es zu sein vermag[2]). Auch die Organismen nicht menschlicher Art begegnen uns als „Leben", das, mag es im übrigen von unserem noch so verschieden sein, doch ihm auch verwandt ist: auch es

[1]) Vergl. Nic. Hartmann, Ethik, bes. S. 463 ff. und 684 ff.

[2]) So gesehen ist also Erziehen alles andere als „naturam expellere".

muß irgendwie seinem formalen Charakter nach colere sein. Und darum gibt es für uns gerade den Organismen gegenüber eine Einstellung, in der wir sie auch verstehen, ihr Wesen erfassen zu können glauben, nämlich die, daß wir sie das sein lassen, was sie von Natur sein können und dieses Sein nehmen als ein Sein, wie wir es sind, d. h. als colere. Während uns aber anderes Menschliches in dieser Weise verständlich ist, bleibt uns auch so bei den Organismen nicht menschlicher Art ein letzter Zweifel hinsichtlich ihrer Verständlichkeit, ein letztes „Als ob", das wir nicht durch ein „es ist" zu ersetzen wagen.

Wir umschrieben das Phänomen „Sinn" als: etwessen Sinn für das ... (für jemand, wenn er ...), als: an seiner Stelle leistend einzugehen vermögen in eine Funktionseinheit, diese gliedhaft aufbauend, oder als: einen Zweck erfüllen beim (in) ...., brauchbar sein für das .... Zu dieser Bestimmung gelangten wir dadurch, daß wir versuchten, das in der heutigen Philosophie mit Hilfe der Wendung „etwas hat Sinn für" ausdrücklich verwahrte Phänomen exemplarisch in den Blick zu bringen und zu beschreiben. Wir sprechen aber nicht nur von „E t w a s hat Sinn für ...", „dies ist der Sinn dieses Etwas für das ... (für jemand, wenn er ...)", sondern auch von „J e m a n d hat Sinn für ....", „jemand ist brauchbar für das ....". Diese Rede kann in vielen Fällen interpretiert werden ganz in Analogie von „Etwas" hat Sinn für .... Aber wie uns scheint, ist in diesen Fällen der „Jemand" eben als „Etwas" genommen, d.h. aber gerade nicht als das, was er wesentlich ist, nämlich „Leben". Wir sagen etwa zu jemand: „Du hast absolut keinen Sinn für das Nägeleinschlagen!", oder: „Nicht einmal zum Nägeleinschlagen kann man dich brauchen!" — und meinen damit d o c h nicht ganz dasselbe, wie in der analogen Wendung: „Ein Blatt Papier hat absolut keinen Sinn für das Nägeleinschlagen," es ist durchaus nicht brauchbar dafür. M. a. W., wo von Leben und seinem Sinn für ... die Rede ist, wird „... hat Sinn für das ...", „... ist brauchbar für ..." doppeldeutig und besagt entweder soviel wie: „jemand hat Sinn (ist brauchbar) für jemand, wenn er ...", oder aber nichts als „jemand hat Sinn für das ...".

Dieser Umstand legt uns die Vermutung nahe, daß wir am Ende nun doch noch eine letzte Wendung vollziehen müssen, um sozusagen zum „Urphänomen" Sinn und Sinn haben für ... vorzustoßen, von wo aus sich das bisher betrachtete Phänomen als Derivat, als Uebertragung erweist. Und in dieser Mutmaßung bestärkt uns die Tatsache, daß die Meinung von „Sinn", die wir als die in der heutigen Philosophie hauptsächlich gebräuchliche bisher analysierten, sich keine 100 Jahre zurückverfolgen läßt als das gerade in der Wendung „Sinn" und „Sinn haben für ..." zu Wort Gekommene. Der letzte Abschnitt sei ein Versuch, dieses „Urphänomen" aufzudecken.

## SINN ALS „GEGENSTANDSKATEGORIE“ EIN DERIVAT — SINN, SINN HABEN FÜR... ZUNÄCHST EINE „LEBENSKATEGORIE“.

Wir wiesen eben darauf hin, daß die Wendungen „Sinn haben für ...“, „brauchbar sein für ...“ usf. ihrem Geltungsbereich nach nicht nur auf Etwasse, Gegenstände, Anorganisches anwendbar sind, sondern auch auf „Jemande“, Lebendes, auch i. S. von Menschen, Personen.

In vielen Fällen nun kann „jemand hat Sinn für ...“ ganz in Analogie zu „etwas hat Sinn für ...“ interpretiert werden, demnach besagen: an seiner bestimmten Stelle durch eine Leistung konstituierend einzugehen vermögen in eine Funktionseinheit. Jemandes Sinn für eine solche Funktionseinheit ist die Leistung (als ein Diese-Leistung-vermögen), mit der er dieses Funktionsganze gliedhaft aufbaut. Die Funktionseinheit selbst kann hiebei sein eine in einer Gesamtleistung aufgegipfelte Einheit von Einzelleistungen — wir stoßen damit auf das Problem der Gemeinschaft als einer Lebens- oder Kulturgemeinschaft, das Problem der überindividuellen personalen Einheiten. Die Unterschiede, die zwischen ihnen und Funktionseinheiten von der Art der Maschine oder des Organismus bestehen, sind vielfach aufgewiesen worden (vgl. z. B. Th. Haering, Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie II. Teil; Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft u. a.). Der Sinn jemandes für eine solche überindividuelle Person ist die Funktion, mit der er sie gliedhaft konstituiert. In bezug auf solche Funktionseinheiten heißt jemand nicht „Mittel“ oder „Gerät“. Die Funktionseinheit kann auch sein eine mögliche cultio. In diesem Fall, den wir hier näher betrachten wollen, heißt „jemand hat Sinn für das ...“ soviel wie: jemand hat Sinn für mich (für dich usw.), wenn ich ..., jemand ist brauchbar, dienlich, erfüllt einen Zweck, wenn man ..., z. B.: „Es hat Sinn, in einem unbekannten Gegenden nicht allein, sondern mit einem Führer zu reisen“, will sagen: Ein Führer ist brauchbar für Jemand, der in ihm unbekannten Gegenden reist, er erfüllt einen Zweck hiebei — denselben Zweck, den für den Reisenden eine gute Karte erfüllen würde; oder: „Für denkpsychologische Untersuchungen haben nur Personen Sinn“, will sagen: Für jemand der denkpsychologische Experimente anstellen will, sind nur Personen brauchbar, nur sie können den Zweck erfüllen, den das, womit man hier experimen-

tiert, erfüllen muß. Sinn haben für ... heißt hier, auch von Personen ausgesagt: an seiner bestimmten Stelle durch eine Leistung einbezogen werden können in eine Funktionseinheit (des näheren: eine cultio). Zwar betont Hönigswald (Prinzipienfragen der Denkpsychologie, 1913), daß beim denkpsychologischen Experiment derjenige, der experimentiert, und derjenige, mit dem experimentiert wird, grundsätzlich ihre Rollen müssen vertauschen können. Trotzdem aber wird man nur von der Versuchsperson sagen, sie habe Sinn für die denkpsychologische Forschung, wenn diese Wendung verstanden wird als: sie sei brauchbar, dienlich für jemand, der solche Forschung betreibe. Ganz im selben Sinne wird man auch von Personen, die bei solchem Forschen irgendwelche dafür wertvolle Handreichungen tun, sagen, sie haben Sinn für es = sie seien brauchbar, erfüllen einen Zweck für jemand, wenn er sich mit solcher Forschung befasse[1]).

Aber weder der Versuchsperson, noch dem Assistierenden werden wir auf Grund davon, daß sie für das denkpsychologische Forschen (bezw. für den, der forscht) brauchbar sind, s o Sinn für solches Forschen zu- oder absprechen, wie wir es tun, wenn wir von dem, der solche Forschung betreibt, sagen, er habe (keinen) Sinn dafür. Wer Sinn für denkpsychologisches Forschen hat, wie die Versuchsperson oder der Assistierende, braucht darum nicht s o Sinn für wissenschaftliches Forschen zu haben, wie der Versuchsleiter, von dem wir sagen, er habe Sinn für wissenschaftliche Forschung, oder, er habe wissenschaftlichen Sinn; denn, von ihm ausgesagt, meint diese Rede nicht: „er ist brauchbar für mich (dich usw.), wenn ich forsche". Wir würden die Wendung hier vielmehr umschreiben mit Redensarten wie: er habe ein „Organ", ein „Sensorium", eine „Ader" dafür, er habe das „Zeug" dazu, „verstehe" etwas davon. Ebenso sagen wir auch von jemand, er

---

[1]) Vielleicht wird man uns einwenden, bei manchen der eben angeführten Beispiele sei die von uns benützte Wendung „Sinnhaben" nicht gebäuchlich, man verwende hier eher den Ausdruck „Wert" (so namentlich z. B. im Schwäbischen). Wir zeigten aber früher, daß, wenn das von uns gemeinte Phänomen „Wert" genannt wird, dieses Wort in seiner Bedeutung so verschoben ist, daß es das meint, a u f G r u n d w o v o n etwas Wert hat. (Vgl. dazu auch Heyde a.a. O. S. 161 ff). Nun, gerade der Umstand, daß man sich zunächst gegen die Verwendung von „Sinn" in den oben gemeinten Fällen sträubt, weist in der Richtung, der wir in diesem Abschnitt nachgehen, es weist nämlich darauf hin, daß „Sinn" „zunächst", wie wir im folgenden sagen, nicht „Gegenstands-" sondern „Lebenskategorie" ist, daß „Sinn" als Gegenstandskategorie ein Derivat ist, eine Uebertragung auf einen ihm ursprünglich fremden Geltungsbereich, was natürlich auch eine Bedeutungsverschiebung dieses Worts im Gefolge haben mußte. Es scheint demnach hier, als habe unsere Sprache für das in der heutigen Philosophie mit dem Wort „Sinn" ausgedrückte Phänomen überhaupt keinen „eigentlichen" und ursprünglichen Ausdruck und müsse deshalb hiefür Worte gebrauchen (Sinn, erfüllter Zweck, Wert), deren Verwendung als Ausdruck für dieses Phänomen bereits eine Verschiebung irgend welcher Art von deren ursprünglicher Bedeutung impliziert.

habe Sinn für das Reisen, für das Schöne, für den Staat, für Tiere, er habe religiösen, ökonomischen Sinn, und meinen damit keineswegs: er sei brauchbar für jemand, der ....

Es zeigt sich also im personalen Geltungsbereich eine Doppeldeutigkeit von „Sinn haben für ...", die uns bisher nicht begegnete. Jemand hat Sinn für ... kann hier heißen entweder: jemand hat Sinn für mich (dich usw.), wenn ich ..., oder einfach: jemand hat Sinn für das ... Dasselbe zeigt sich auch bei andern Wendungen, die wir als der Sache nach identisch mit „Sinn haben für ..." fanden. So wird z. B. die Rede „jemand ist brauchbar für wissenschaftliche Forschung", oder „jemand hat Wert für wissenschaftliche Forschung" auch gebraucht, wenn gerade n i c h t gesagt werden soll, er sei gerätehaft zuhanden für uns, wenn wir ... Und doch scheint es uns, als beziehen sich „Wert haben für ...", und ebenso „Bedeutung haben für ..." ihrem ursprünglichen Geltungsbereich nach auf „Gegenständliches", als besagen sie „zunächst" gerade soviel wie: Wert (usw.) haben für jemand, der .... Anders gesagt, es scheint uns, als seien Wert, Bedeutung, Brauchbarkeit ursprünglich „Gegenstandskategorien", d. h. als werden sie ursprünglich von dem gebraucht, was in der Urkorrelation Subjekt-Objekt (Paul Hofmann. Das Verstehen und seine Allgemeingültigkeit. Jahrb. f. Charakterologie VI. 1929 S. 1 ff.) nicht Subjekt, in der cultio nicht dasjenige ist, das colens i s t; während Sinn, Sinn haben für ... zunächst „Lebenskategorie" ist, d. h. auf das Subjekt, das in der cultio colens Seiende geht. Als Beleg für unsere Ansicht können wir auf die Verwendung von Sinn im Lauf der Geschichte der deutschen Sprache verweisen, ebenso darauf, wie wir auch heute noch Wendungen wie etwa: „er hat Wert für das Reisen", „er ist brauchbar für das Reisen" auf der einen Seite, und „er hat Sinn für das Reisen" auf der andern Seite „zunächst" auffassen.

Sinn haben für ... geht u. E. seinem Geltungsbereich nach ursprünglich auf das, was colens ist (existiert). Und in diesem Bereich scheint auch d i e mehrfache Möglichkeit der Verweisung des „für", die wir früher aufzeigten, — einerseits auf die Funktionseinheit, das „Wofür" der Zuhandenheit, andererseits auf die Funktion etwessen in dieser Einheit, das „Womit" der Zuhandenheit nicht vorzuliegen.

Was heißt nun Sinn, Sinn haben für ... als Lebenskategorie? Was meinen wir, wenn wir z. B. von jemand sagen, er habe Sinn für wissenschaftliche Forschung, er habe Sinn für das Schöne, für die Not seiner Mitmenschen, oder, er habe wissenschaftlichen, ästhetischen, religiösen Sinn? Soll das etwa heißen, der Betreffende befasse sich aktuell mit wissenschaftlichem Forschen, oder auch nur er habe „im Sinn", beabsichtige wissenschaftlicher Forscher zu werden? Wir glauben nicht, denn wie könnte sonst jemandem, der von Beruf Wissenschaftler ist, der wissenschaftliche Forschung als sein Gewerbe betreibt, Sinn für wissenschaftliche

Forschung abgesprochen werden, oder wie könnte man dann sagen, mancher Bauer habe mehr Sinn für Recht, als mancher Richter! Daß jemand Sinn für wissenschaftliche Forschung habe, besagt u. E., er sei „fähig", „imstande" wissenschaftlich zu forschen, er sei dazu „vorbestimmt", „angelegt", „berufen", ganz gleich, ob er wissenschaftliche Forschung als seinen Beruf ausübt oder nicht. Sinn haben für wissenschaftliches Forschen heißt also nicht: „tatsächlich" Forscher sein, sondern es heißt: wissenschaftlich zu forschen „vermögen", es „können". Sinnhaben für wissenschaftliches Forschen als Lebenskategorie — wir kommen hier auch auf einen lebenskategorischen Begriff von „Verstehen" — heißt nicht: wissenschaftlich zu forschen „verstehen", i. S. von damit „vertraut sein", es „loshaben", sondern Sinn haben für ... ist die conditio dafür, daß man es „versteht"; anders gesagt, Sinn haben für .... als Lebenskategorie meint nicht „Verstehen" als actus, sondern als potentia, und wenn einer wissenschaftliches Forschen „loshat", so ist das nur eine Offenbarung, ein Ausdruck (hier nicht gemeint als „Objektivation") davon, daß er Sinn dafür hat.

Wissenschaftliches Forschen aber ist ein Grundmodus des Seins als „leben" es ist eine der Grundweisen des „befindlich umsichtig sich Kümmerns um ..., um dieses Sich-kümmern wissend". Sinn haben für wissenschaftliche Forschung heißt demnach: Diese bestimmte Weise des Seins, das immer ein Sein, ein Sich-Verhalten zur Welt, als der Gesamtheit des aus ihr her Begegnenden ist, zu sein „vermögen", sich in diesem Grundmodus des colere halten können. Sinn haben für wissenschaftliches Forschen, wissenschaftlichen Sinn haben: sich forschend kümmern können um die Welt, sie in diesem Modus des colere angehen bezw. so von ihr angegangen werden können; ihr in dieser Weise geöffnet sein. Es meint also nicht: einen Zweck erfüllen für das wissenschaftliche Forschen, irgendwie hiefür dienlich sein, sondern: wissenschaftlich forschen können: Sinn haben für das Nägeleinschlagen, als Lebenskategorie meint nicht: an bestimmter Stelle mit einer Funktion einbeziehbar sein in das Nägeleinschlagen, sondern: diese Konkretion des colere zu sein vermögen, Nägel-einschlagen besorgen können, Nägel einzuschlagen vermögen. „Vermögen" heißt aber hier nicht „ein Vermögen haben", wie etwas eine Größe oder Farbe hat. Lebendes, Leben *ist* nicht und *hat* außerdem noch verschiedene Vermögen, sondern Leben *ist* „etwas vermögen", ist „Sich-kümmern-können-um", bezw. ist „tatsächlich leben": sich in einer Konkretion des colere, in der man sich zu halten vermag, aktuell halten.

Sinn haben für ... als Lebenskategorie besagt: befindlich umsichtig sich (in einer der überhaupt möglichen Weisen) kümmern können um ..., um dieses Sich-kümmern wissend; sich in einer der möglichen Begegnungsarten mit der Welt zu halten

vermögen; sie in bestimmter Weise angehen können[1]). Und nur in der Weise, in der ich die Welt anzugehen vermag, in der begegnet sie mir. Wer keinen ästhetischen Sinn hat, dem begegnet nichts Schönes, „für den gibt es die Welt des Schönen nicht", dem offenbart sich der ästhetische Sinn von In-der-Welt-Seiendem nicht, wer keinen Sinn hat für Furcht, dem begegnet nichts Furchtbares, wer keinen Sinn hat für das Nägeleinschlagen, dem enthüllt sich der Sinn des Hammers hiefür nicht. Etwessen Sinn für eine mögliche cultio ist mir nur zugänglich, erschließbar, sofern i c h Sinn habe für diese konkrete cultio, bezw. diesen Modus des Seins zur Welt überhaupt. Sinn haben für ... als Lebenskategorie, d. h. Sichkümmern-können-um, Sich-befassen-können-mit, Besorgen-können, scheint uns das Urphänomen zu sein; Sinn haben für .. als Gegenstandskategorie, d. h. als geltend von etwas, das in einer möglichen cultio n i c h t colens, nicht Vollzieher derselben ist, ist eine Uebertragung auf einen diesem Urphänomen „Sinn" ursprünglich fremden Geltungsbereich. Wenn wir also etwa sagen: der Hammer hat Sinn für das Hämmern, so handelt es sich u. E. um eine Anthropomorphisierung, und diese Wendung bedeutet eigentlich: der Hammer kann das Hämmern besorgen, er vermag zu hämmern, gerade wie der Mensch, der beispielsweise für wissenschaftliche Forschung Sinn hat, wissenschaftlich zu forschen vermag[1]).

Wir bestimmten das „Sich-kümmern-um" früher als eine Funktionseinheit und dürfen darum, wenn wir Sinn und Sinn haben für ... als Lebenskategorie nehmen, nicht mehr sagen: „Sinn haben für ..." heißt: an seiner Stelle mit einer Leistung eine Funktionseinheit gliedhaft konstituieren; „etwessen Sinn für ..." ist die Funktion, mit der dieses in diese Funktionseinheit konstituierend eingeht; sondern „jemandes Sinn für ..." ist das ganze Sichkümmern-um, diese ganze Funktionseinheit. Das „Für" bei Sinn als Lebenskategorie verweist nicht mehr auf das Ganze,

---

[1]) Heidegger scheint „Sinn" ausschließlich als Terminus für dieses Phänomen festlegen zu wollen. Vgl. „Sein und Zeit" S. 151 ff.

[1]) Man verstehe uns recht, nicht das von uns im Vorangegangenen herausgearbeitete (durchaus gegenstandskategorische) Phänomen „Sinn" bedeutet eine Anthropomorphisierung der Gegenstände — dieses Phänomen ist vielmehr gegründet darin, daß die Gegenstände als Dynamisches, nicht als bloß Daliegendes, sondern als etwas Vermögendes, als Mächtiges thematisch gefaßt werden —, sondern allein darin, daß das „zunächst" eine Lebenskategorie ausdrückende Wort „Sinn" auf Gegenstände angewandt wird, (wobei sich ja aber seine Bedeutung, wie wir gezeigt zu haben glauben, dann verschiebt), zeigt sich eine Anthropomorphisierung der Gegenstände. Wenn wir heute vom Sinn eines Gegenstandes sprechen, so anthropomorphisieren wir diesen damit nicht, wohl aber mag der Umstand, daß wir das gemeinte Phänomen „Sinn" nennen, seinen Grund haben in einer (genetisch) ursprünglicheren mythologisch anthropomorphisierenden Auffassung der Gegenstände, die diesen unbedenklich „Gefühle, Zwecktätigkeiten und Gesinnungen" anhängt (N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis, 2. Aufl. S. 130).

in das das Sinnhabende durch seine Funktion als G l i e d eingeht, sondern auf das, was das Sinnhabende zu sein vermag — es verweist auf einen Grundmodus, bezw. eine Konkretion des colere überhaupt, die das Sinn-für ... -Habende sein kann, in der es sich halten kann. Sinn ist insofern die ganze Funktionseinheit, der Modus des Seins-jemandes-zur-Welt als Ganzes, das ganze Sich-kümmern-um, das ganze „Sich bestimmterweise befassen mit aus der Welt her Begegnendem".

Aber das „Für" in „Sinn haben für ..." als Lebenskategorie kann auch verweisen auf das, „worum" man sich kümmert, das, „wofür" man Verständnis hat, wofür man offen ist. Man vgl.: er hat Sinn für das Schöne, er hat Sinn für Tiere, er hat Sinn für die Nöte seiner Mitmenschen. Das „für" verweist hier nicht auf den Grundmodus, bezw. die Konkretion der cultio, in der man sich zu halten vermag, sondern auf das, „worauf" man sich-kümmernd gerichtet ist, das, „womit" man sich befaßt, das, was einem nahe liegt, also auf den „Gegenstand" des Sich-kümmerns. Was einem nahe liegt, ist aber in einer terminierenden Funktionseinheit, in einer Zweck- oder Willenshandlung nicht das, was man hiebei als Zuhandenes, als „Mittel", „Gerät", „Werkzeug" benützt, sondern das, was man „erreichen", „realisieren" möchte, das worauf man gerichtet ist, m. a. W. das, was wir früher Zweck = terminus, finis nannten. Wir können darum die Verwendung von Sinn = das zu Erreichende, der Richtungspunkt, das, worauf man hinauswill, als Spezialfall von Sinn = das, „worum" man sich kümmert, das, „womit" man sich befaßt ansprechen. (Hinsichtlich dieser doppelten Verweisung des „Für" bei Sinn als Lebenskategorie, vgl. man auch die von uns früher erwähnte Eigenart der Ausdrücke „machen", „schaffen", „sich befassen mit" — bei „sich kümmern", „besorgen" zeigt sich dasselbe.)

Abschließend können wir sagen: „Sinn", das immer „etwessen Sinn für ...." ist, ist ursprünglich Lebenskategorie: als Gegenstandskategorie ist Sinn ein Derivat. „Für" verweist dabei bei der Lebenskategorie „Sinn" entweder auf das ganze colere, das ganze „Befindlich-umsichtig-sich-kümmern-um ...", um dieses Sich-kümmern-wissend", oder aber auf den Gegenstand des Sich-kümmerns, auf das, „womit" man sich befaßt, das, worauf man colens gerichtet ist. Dabei aber verweist das „für" nicht auf diesen Gegenstand „für sich", sondern auf ihn als ein colens Angegangenes, d. h. auf ihn als in die cultio Einbezogenes. (Dies ist bei cultiones von der Art der Zweck- oder Willenshandlung das, was man sich als Zu-Erreichendes, als Terminus „vorgestellt" hat.) Bei Sinn als Gegenstandskategorie verweist das „für" entweder auf die Funktionseinheit, der das Sinnhabende kraft einer Funktion als Glied eingeordnet ist, oder aber auf die Funktion, mit der das Sinnhabende die betreffende Funktionseinheit gliedhaft konstituiert.

Wir sahen früher, daß wir Etwas nur Sinn „geben" können für das, wofür es Sinn „hat", nur den Sinn, den es hat; wir

sagten, Etwas sei in seinem Sinn „geworfen", es sei dazu „bestimmt", „berufen", der Sinn sei „Morgengabe der Natur", „letzten Endes Schicksal", „Dharma", wie die Inder sagen. Ebenso nun, wie Etwas in seinen Sinn geworfen ist, so ist auch Leben, colens Seiendes, in seinen Sinn geworfen. Wir alle können nur das werden, was wir sind, können aktuell nur das sein, was wir zu sein vermögen, was zu sein uns möglich ist. Möglichkeit (potentia) ist dabei nicht weniger als Wirklichkeit (actus), sondern Grundbedingung der Wirklichkeit. Was wir aber zu sein vermögen, das wird nicht offenbar, wenn wir auf uns als ein Vorhandenes in der Selbstwahrnehmung hinblicken; was wir zu sein vermögen, erkennen wir vielmehr dadurch, daß wir „leben", d. h. uns colens (curans, laborans) aufhalten bei in der Welt Seiendem aus ihr her uns Begegnendem, (welches Sein ja, wie wir sahen, ein um sein Sein Wissen impliziert[1]), denn „nicht zum müßigen Beschauen und Betrachten deiner Selbst oder zum Brüten über andächtigen Empfindungen — nein, zum Handeln bist du da; dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Wert" (J. G. Fichte) .... „Labour is Life; from the inmost heart of the Worker rises his god-given Force, the sacred celestial Life-essence breathed into him by Almighty God: from his inmost heart awakens him to all nobleness, — to all knowledge, „self-knowledge" and much else, so soon as Work fitly begins." (Thomas Carlyle, Past and Present [1843] Bk. III, Ch. 11)

[1]) Vgl. o. S. 20.

## LITERATUR.

Vorbemerkung: Da die vorliegende Arbeit von uns gedacht ist als erster und zwar grundlegender Teil einer umfassenden Untersuchung über das Phänomen „Sinn", mußten auch hier schon die Werke, die speziell für den zweiten Teil in Betracht kommen, berücksichtigt werden. Wir geben im Folgenden die gesamte Literatur an, die bei der Ausarbeitung von uns benützt wurde. (Die mit * bezeichneten Werke wurden uns erst nach Abschluß dieser Arbeit zugänglich und konnten deshalb nur noch anmerkungsweise berücksichtigt werden.)


| | |
|---|---|
| * Hermann Ammann, | Die menschliche Rede I und II. Lahr 1925 und 1928. |
| Fr. Bassenge, | Hexis und Akt, Philosophischer Anzeiger IV, S. 163 ff. |
| Bruno Bauch, | Wahrheit, Wert und Wirklichkeit. Leipzig 1923. |
| Erich Becher, | Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese vom überindividuellen Seelischen. Leipzig 1917. |
| Siegfried Behn, | Ueber Phänomenologie und Abstraktion. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XXXVIII, 1925 S. 303 ff. |
| Ludwig Binswanger, | Verstehen und Erklären in der Psychologie. VIII. International Congress of Psychology S. 117 ff. |
| Charlotte Bühler, | Ueber Gedankenentstehung. Ztschr. f. Psych. Bd. 80 1918 S. 129 ff. |
| — — , | Ueber die Prozesse der Satzbildung. Ebenda Bd. 81 1919 S. 181 ff. |
| Karl Bühler | Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. I Ueber Gedanken. Arch. für d. ges. Ps. IX 1907 S. 297 ff. II Ueber Gedankenzusammenhänge. Ebenda XII S. 1 ff.. III Ueber Gedankenerinnerungen. Ebenda XII S. 24 ff. |
| — — , | Ueber das Sprachverständnis vom Standpunkt der Normalpsychologie |

aus. Bericht über den III. Kongreß für experimentelle Psychologie 1908 Seite 94 ff.

— — , Die Krise der Psychologie. Jena 1927.

— — , Die Symbolik der Sprache. Kant-Studien XXXIII, S. 405 ff.

* Wilhelm Burkamp, Struktur der Ganzheiten, Berlin 1929.

Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. I. Teil: Die Sprache. Berlin 1923.

— — , Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. Ztschr. f. Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft 1927, S. 295 ff.

W. G. Chambers, How Words get Meaning. Pedagogical Seminary XI 1904, S. 30 ff.

L. F. Clauß, Das Verstehen des sprachlichen Kunstwerks. Ein Streifzug durch die Grundfragen der verstehenden Wissenschaften. Jahrb. f. Phil. und phänomenologische Forschung, Ergänzungsband. Halle 1929.

Jonas Cohn, Widersinn und Bedeutung des Krieges. Logos V S. 125 ff.

* Wilhelm Dempe, Was ist Sprache? Eine sprachphilosophische Untersuchung im Anschluß an die Sprachtheorie Karl Bühlers. Weimar 1930.

Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Philosophie des Lebens. 1. Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. (Ges. Schriften Bd. V) Leipzig und Berlin 1924.

— — , Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Ges. Schriften Bd. VII 1927.

Ottmar Dittrich, Die Probleme der Sprachpsychologie und ihre gegenwärtigen Lösungsmöglichkeiten. Leipzig 1913.

Georg v. Dolgow, Die Philosophie des Graf Hermann Keyserling. Eine kritische Darstellung. J. D. Greifswald 1925.

William Mc Dougall, An Introduction to Social Psychology. 21. Ed. London 1928.

Hans Driesch, Ueber die grundsätzliche Unmöglichkeit einer Vereinigung von universeller Teleologie und Mechanismus. Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1914.

— — , Logische Untersuchungen zur Entwicklung. Ebd. Jahrg. 1918.
— — , Die Beschaffenheit des höchsten Objekts. Ebd. 1918.
— — , Ordnungslehre. Ein System des nichtmetaphysischen Teils der Philosophie. Neue Auflage. Jena 1923.
— — , Wirklichkeitslehre. Ein metaphysischer Versuch. 2. u. 3. Aufl. Leipzig 1922 und 1930.
— — , Physische Gestalten und Organismen. Annalen der Philosophie V 1926 S.1 ff.
— — , Kritisches zur Ganzheitslehre Ebd. S. 281 ff.
— — , Ganzheit und Wohlordnung. Annalen der Philos. VI, 1927 S. 274 ff.

Willy Drost, Form als Symbol. Ztschr. f. Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft 1927 S. 358 ff.

Rudolf Eisler, Der Zweck — seine Bedeutung für Natur und Geist. Berlin 1914.

Theodor Erismann, Verstehen und Erklären in der Psychologie. VIII. International Congress of Psychology S. 124 ff.

Rudolf Eucken, Der Sinn und Wert des Lebens. Leipzig 1908.

G. Ewald, Verstehen und Erklären. VIII. International Congress of Psychology S.138.

Gottlob Frege, Ueber Sinn und Bedeutung. Ztschr. f. Phil. und phil. Kritik 100. Bd., 1892 S. 25 ff.

Hans Freyer, Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie. Leipzig und Berlin 1923.

Hans-Georg Gadamer. Metaphysik der Erkenntnis. Zu dem gleichnamigen Buch von Nicolai Hartmann, Logos XIII S. 340 ff.

Moritz Geiger, Fragment über den Begriff des Unbewußten und die psych. Realität. Ein Beitrag zur Grundlegung des immanenten psychischen Realismus. Jahrbuch f. Phil. und phlg. Forschung IV, Halle 1921 S. 1. ff.

Rudolf Goldscheid, Der Richtungsbegriff und seine Bedeutung für die Philosophie. Annalen der Naturphilosophie VI. 1907.

Heinrich Gomperz. Weltanschauungslehre. Ein Versuch

die Hauptprobleme der allgemeinen theoretischen Philosophie geschichtlich zu entwickeln und sachlich zu bearbeiten. II. Bd.: Noologie. 1. Hälfte: Einleitung in die Semasiologie. Jena 1908.

*— — , Ueber Sinn und Sinngebilde — Verstehen und Erklären. Tübingen 1930.

Wihelm Grebe, Die Form des Erkennens. Eine Untersuchung zur Grundlegung der formalen Logik. München 1929.

Georg Groddeck, Der Sinn der Krankheit. Der Leuchter, Jahrb. der Schule der Weisheit 1925 S. 39 ff.

Theod. L. Haering Die Materialisierung des Geistes. Ein Beitrag zur Kritik des Geistes der Zeit. Tübingen 1919.

— — — , Die Struktur der Weltgeschichte. Phil. Grundlegung zu einer jeden Geschichtsphilosophie. Tübingen 1921.

— — — , Philosophie der Naturwissenschaft. Versuch eines einheitlichen Verständnisses der Methoden und Ergebnisse der (anorganischen) Naturwissenschaft. Zugleich die Rehabilitierung des vorwissenschaftlichen Weltbildes. München 1923.

— — — , Hauptprobleme der Geschichtsphilophilosophie. (Wissen und Wirken Bd. 26). Karlsruhe 1925.

— — — , Ueber Individualität in Natur und Geisteswelt. Begriffliches und Tatsächliches. (Wissenschaft und Hypothese XXX) Leipzig und Berlin 1926.

— — — , Der Arbeitsbegriff in der Physik. Blätter für deutsche Philosophie III, S. 202 ff.

Nicolai Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis. 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1925.

— — , Ethik. Berlin und Leipzig 1926.

Martin Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen 1916.

— — , Sein und Zeit (1. Hälfte). Jahrb. f. Phil. und phlg. Forschung VIII Halle 1927.

Anton Heinen, Sinn und Zwecke in der Erziehung und Bildung. Ein nachdenkliches Wort an unsere berufenen Erzieher und Bildner. München-Gladbach 1924.

Jean Hering, Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee Jahrb. für Phil. u. phlg. Forschung IV Halle 1921 S. 495 ff.

Johann Erich Heyde, Wert. Eine phil. Grundlegung. Erfurt 1926.

— — — Vom Sinn der Welt. Grundwissenschaft VI S. 51 ff.

Martin Honecker, Versuch einer gegenstandstheoretischen Grundlegung der Wertlehre. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XXXVI, 1923 S. 122 ff.

— — , Logik, eine Systematik der logischen Probleme. Berlin und Bonn 1927.

Richard Hönigswald, Prinzipienfragen der Denkpsychologie. Berlin 1913.

— — , Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft. Göttingen 1914.

— — , Die Grundlagen der Denkpsychologie. Studien und Analysen. Berlin 1925.

— — , Vom Problem des Rhythmus. Eine analytische Betrachtung über den Begriff der Psychologie. Leipzig und Berlin 1926.

Paul Hofmann, Empfindung und Vorstellung. Ein Beitrag zur Klärung psychologischer Grundbegriffe. Kantstudien, Ergänzungsheft 47.

— — , Das Verstehen und seine Allgemeingültigkeit. Jahrb. der Charakterologie VI 1929 S. 1 ff.

Edmund Husserl, Logische Untersuchungen. 1. Bd. Prolegomena zur reinen Logik. 2. Aufl. Halle 1913. 2. Bd.: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. 2. Aufl. 1. Teil 1913; 2. Teil 1921.

— — , Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Jahrb. f. Phil. und phlg. Forschung I/1 Halle 1913.

— — , Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos, Intern. Ztschr. f. Phil. der Kultur Bd. 1, Heft 3. S. 289 ff.

Günther Ipsen, Zur Theorie des Erkennens. Untersuchungen über Gestalt und Sinn sinnloser Wörter. Neue psych. Studien, 1. Bd. München 1926 S. 279 ff.

Georg Kerschensteiner, Das Grundaxiom des Bildungsprozesses und seine Folgerungen für die Schulorganisation. 2. Aufl. Berlin 1924.
— — , Theorie der Bildung. Berlin 1926.
Ludwig Klages, Der Geist als Widersacher der Seele. 1. Bd.: Leben und Denkvermögen. Leipzig 1929.
Fritz Klatt, Sinn und Bedeutung der Jugendbewegung. Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Abtlg. f. Erziehungswissenschaft und Jugendkunde 12. 1928.
Graf Paul Thun-Kohenstein, Vom Sinn des Alterns. Leuchter, Jahrb. der Schule der Weisheit. Darmstadt 1925 S. 329 ff.
Wolfgang Köhler, Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung. Erlangen.
— — , Zur Komplextheorie. Psychologische Forschungen VIII, 1926 S. 236 ff.
Felix Krueger, Der Strukturbegriff in der Psychologie, Bericht über den achten Kongreß für experimentelle Psychologie 1924. S. 31 ff.
— — . Ueber psychische Ganzheit. Neue psych. Studien 1. Bd. München 1926.
Ludwig Landgrebe, Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (Analyse der Grundbegriffe). Jahrb. f. Phil. und phlg. Forschung IX Halle 1929 S. 237 ff.
Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. Tübingen 1910.
— — , Die Lehre vom Urteil. Tübingen 1912.
Theod. Lessing, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen. 2. Aufl. München 1921.
Herbert Leyendecker, Zur Phänomenologie der Täuschungen. J. D. München 1913.
P. F. Linke, Das Recht der Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung mit Th. Elsenhans. Kantstudien XXI S. 163 ff.
— — , Grundfragen der Wahrnehmungslehre. 2. Aufl. München 1929.
— — , Die Ueberwindung des Subjektivismus. Festschrift, Johannes Rehmke z. 80. Geburtstag. Leipzig 1928 S. 269 ff.
Hans Lipps, Untersuchungen zur Phänomenologie

der Erkenntnis. Teil I und II. Bonn 1927 und 1928.

Theod. Litt, Individuum und Gemeinschaft. 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1924.

Georg Mehlis, Der Sinn des Krieges. Logos V S. 252 ff.

August Messer, Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Denken. Archiv f. d. ges. Psych. VIII 1906.

— — , Einführung in die Psychologie und die psychologischen Richtungen der Gegenwart. Leipzig 1927.

P. J. Möbius, Im Grenzlande. Aufsätze über Sachen des Glaubens. 5. Ueber den Zweck des Lebens (1904). Leipzig 1922.

Richard Müller-Freienfels, Psychologie der Kunst. II. Bd.: Psychologie des Kunstschaffens und der ästhetischen Wertung. 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1923.

Fritz Münch, Vom Sinn des Krieges. Logos VI. S. 41 ff.

Friedrich Neumann, Die Sinneinheit des Satzes und das indogermanische Verbum. Jahrb. f. Phil. und phlg. Forschung Erg. Bd. S. 297.

Hermann Nohl, Vom Sinn der Strafe. Die Erziehung I, 1926 S. 27 ff.

F. Paulhan, L'Abstraction et les Idées abstraites. Revue philosophique de la France et de l'Etranger 27 und 28.

H. J. Pos-Amsterdam und H. Ammann-Innsbruck, Zur Problematik der Sprachphilosophie. Phil. Anzeiger III Heft 3 S. 148 ff.

Johannes Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft. Leipzig und Frankfurt 1910.

— — , Logik, oder Philosophie als Wissenslehre, Leipzig 1918.

Walter Reichert, Der Sinn der Strafe. Deutsche Schule 1930, Heft 3.

Johannes Reinke, Vom Sinn des Todes. Leuchter, Jahrb. der Schule der Weisheit. Darmstadt 1925 S. 355 ff.

Wilhelm Reyer, Einführung in die Phänomenologie. Leipzig 1926.

Heinrich Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 3. Aufl. Tübingen 1915.

— — . System der Philosophie. I. Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921.

Gaston Roffenstein, Das Problem des psychologischen Verstehens. Ein Versuch über die Grundlage von Psychologie, Psychoanalyse und Individualpsychologie. Stuttgart 1926.

Bertrand Russell, Die Analyse des Geistes (übersetzt von Kurt Grelling). Leipzig 1927.

* Martin Scheerer, Die Lehre von der Gestalt. Berlin und Leipzig 1931.

Max Scheler, Abhandlungen und Aufsätze 2. Bd.: Idole der Selbsterkenntnis. (S. 3 ff.).

— — , Vom Sinn der Frauenbewegung (S. 263 ff.) Leipzig 1915.

— — , Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Jahrb. f. Phil. und phlg. Forschung I und II.

— — , Wesen und Formen der Sympathie. Bonn 1923.

Arnold Schering, Symbol in der Musik. Ztschr. f. Aesthetik und allg, Kunstwissenschaft 1927 S. 379 ff.

Werner Schingnitz, Symbolik und Logik. Blätter f. deutsche Philosophie, 1. Bd., Heft 4 S. 385 ff.

Max Schlesinger, Geschichte des Symbols. Ein Versuch. Berlin 1912.

* Hermann Schmalenbach, Das Sein des Bewußtseins. Philosophischer Anzeiger IV S. 354 ff.

Karl Schmenig, Sinn des Trotzalters. Württ. Schulwarte VI, 1930, Heft 10.

Othmar Spann, Kategorienlehre, Jena 1924.

C. Spearman, Two Defects in the Theory of „Gestalt". VIII. International Congress of Psychology S. 190 ff.

Karl Schunk, Verstehen und Einsehen. Eine philosophische Besinnung in Form einer Abhandlung über Wesen, Arten und Bedingungen der Erkenntnis. Halle 1926.

Otto Selz, Ueber die Gesetze des geordneten Denkverlaufs. Eine experimentelle Untersuchung. 1. Teil Stuttgart 1913. 2. Teil: Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums, Bonn 1922.

Georg Simmel, Vom Wesen des historischen Verstehens. Geschichtliche Abende — 10 Vorträge hrsg. vom Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht. Berlin 1918.

| | |
|---|---|
| Eduard Spranger, | Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie. Festschrift, Johannes Volkelt zum 70. Geburtstag dargebracht. München 1918 |
| — — , | Lebensformen, Geisteswissenschaftl. Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. 5. Aufl. Halle 1925. |
| — — , | Psychologie des Jugendalters. 12. Aufl. Leipzig 1929. |
| — — , | Verstehen und Erklären. VIII. International Congress of Psychology Seite 147 ff. |
| Wilhelm Stählin, | Schicksal und Sinn der deutschen Jugend. Wülfingerode-Sollstedt 1926. |
| Julius Stenzel, | Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Ein Beitrag zur Frage der Sprachmelodie. Jahrb. f. Philologie I, 1925 S. 160 ff. |
| H. Ammann-Innsbruck und J. Stenzel-Kiel, | J. Stenzel's Satztheorie. Phil. Anz. 3. Jahrg. 3. Heft S. 166 ff. |
| William Stern, | Person und Sache. System des kritischen Personalismus. 3. Bd.: Wertphilosophie. Leipzig 1924. |
| Fritz Strich, | Symbol in der Wortkunst. Ztschr. f. Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft 1927 S. 344 ff. |
| Richard Thurnwald, | Symbol im Lichte der Völkerkunde. Ebenda S. 322 ff. |
| Johannes Thyssen, | Vom Sinn des geschichtlichen Wissens. Die Erziehung II, 1927 S. 200 ff. und S. 276 ff. |
| Paul Tillich, | Das religiöse Symbol. Blätter für deutsche Philosophie, 1. Bd. Heft 4 S. 277 ff. |
| Ferdinand Tönnies, | Philosophische Terminologie in psychol.-soziol. Ansicht. Leipzig 1906. |
| Emil Utitz, | Charakterologie. Charlottenburg 1925. |
| J. Vogt | Vom Sinn der Civitas Academica. Rede. Studentenwerk, 3. Jahrg., 1929, Heft 3. |
| Leo Weißgerber, | Die Bedeutungslehre — Ein Irrweg der Sprachwissenschaft? German.-Romanische Monatsschrift XV 1927 S. 161. |
| — — , | Das Problem der inneren Sprachform und seine Bedeutung für die deutsche Sprache. Ebenda XIV 1926 S. 241 ff. |
| Wilhelm Wundt, | Völkerpsychologie. I. Bd. Teil 1 und 2. 2. Aufl. Leipzig 1904. |

## LEBENSLAUF

Ich, Hermann Schölkopf, evang. Konfession, wurde am 30. Oktober 1898 als Sohn des Bauern Michael Schölkopf in Weilheim/Teck geboren. Nach Ablegung der Einjährigenprüfung an der Realschule Kirchheim/Teck, trat ich in ein württembergisches Lehrerseminar ein und legte im Dezember 1916 in Nagold die erste Volksschuldienstprüfung ab. Im Januar 1917 wurde ich zum Heeresdienst eingezogen und ging im Herbst 1917 ins Feld zu der ersten M.G.K. I.R. 126. Im Oktober 1918 geriet ich in englische Kriegsgefangenschaft. Nach meiner Rückkehr im Oktober 1919 wurde ich bis Herbst 1923 im Volksschuldienst verwendet.

Vom Wintersemester 1923 ab studierte ich in Tübingen Philosophie, Pädagogik und Englisch, legte im Frühjahr 1926 am Realgymnasium in Kirchheim/Teck die Ergänzungsprüfung für Volksschullehrer ab, im Herbst 1930 die höhere württembergische Volksschuldienstprüfung und bin seit November 1930 wieder im Schuldienst verwendet.

Meine Lehrer waren die Herren Professoren Adickes, Franz, Groos, Haering, Kroh, Oesterreich, Schirmer und M. Wundt.

Ihnen allen, besonders aber Herrn Prof. Haering, bin ich zu Dank verpflichtet.

## INHALT


| | Seite |
|---|---|
| Einleitung | 3 |
| Sinn: Etwessen Sinn für ... | 9 |
| Sinn für jemand — Sinn für das ... | 15 |
| Sinn: Etwessen Sinn für ein Ganzes. Charakterisierung dieses Ganzen. Anhang über Sinn für etwas | 21 |
| Eine neue Möglichkeit der Beantwortung der Frage „Wofür". — Was ist der Sinn von ....? | 31 |
| Sinn und Bedeutung | 39 |
| Sinn und Zweck | 46 |
| Sinn und Wert | 56 |
| Sinngeben — Sinnerfassen (Verstehen) | 81 |
| Sinnerfassen (Verstehen) und Wesenserkennen | 85 |
| Sinn als „Gegenstandskategorie" ein Derivat — Sinn, Sinn haben für ... zunächst eine „Lebenskategorie" | 97 |
| Literatur | 104 |